La razón de Roma

El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República

Claudia Moatti

open access

Antonio Machado Libros

mt

Mínimo Tránsito

La razón de Roma

El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República

Ant Machado Libros

www.machadolibros.com

Teoría y Crítica

Colección dirigida y diseñada por
Luis Arenas y Ángeles J. Perona

Título original:

La raison de Rome

© Éditions du Seuil, 1997

© de la traducción, Ana Rodríguez Mayorgas, 2008

© Machado Grupo de Distribución, S.L.

C/ Labradores, 5. Parque Empresarial Prado del Espino

28660 Boadilla del Monte (Madrid)

editorial@machadolibros.com

ISBN: 978-84-9114-119-8

Creative Commons

CLAUDIA MOATTI

La razón de Roma

El nacimiento del espíritu crítico a fines de la República

Traducido por

Ana RODRÍGUEZ MAYORGAS

MÍNIMO TRÁNSITO

A. MACHADO LIBROS

Ilustración significa el abandono por parte del hombre de una minoría de edad cuyo responsable es él mismo. Esta minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su entendimiento sin verse guiado por algún otro.

Emmanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*

ÍNDICE

PRÓLOGO

Capítulo I. CRISIS Y CUESTIONAMIENTO

La teoría de los dos desórdenes

LA CRISIS DE LA TRADICIÓN

La costumbre de los antepasados: intento de definición

En busca de la precisión: tradición y legislación

Conflicto de costumbres y crisis del lenguaje

LA CONCIENCIA Y EL TIEMPO

El olvido del saber tradicional

Moral y política: el discurso de Salustio

El fracaso de la tradición: el recurso a la filosofía

RUPTURAS E INNOVACIONES

«Tempus fugit»: fugacidad y juventud

Antiguos y modernos

El fin del mundo

Los últimos romanos

Capítulo 2 LA APERTURA AL MUNDO: EL SURGIMIENTO DE LA CURIOSIDAD

CONQUISTAS Y CONTACTO ENTRE PUEBLOS

Los extranjeros en Roma

Romanos e itálicos en el mundo

LA CURIOSIDAD POR LOS OTROS

Geografía y etnografía

Descubrir el mundo en Roma

Los archivos de la conquista

La historia de los otros

La lengua de los otros

Las traducciones

LAS CONSECUENCIAS DE LA APERTURA

La expansión del imperio y la crisis de identidad

Capítulo 3 DEL DESCONCIERTO A LA ERUDICIÓN

El espíritu anticuario

Antigüedad, historia y derecho

La difusión de la escritura

Primera parte: el texto de la tradición

LA RECOPILACIÓN DE LAS TRADICIONES

La transcripción de las costumbres

(*De la oralidad a la escritura. La compilación de las costumbres institucionales*)

Reunir los documentos existentes

(*La idea de «monumentum»; El documento material; La topografía romana*)

El espíritu de una época

(*Bibliotecas, museos y centralización; Codificación y archivística*)

EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO: LA BÚSQUEDA DE LA PRECISIÓN

El archivo administrativo

Historia y escritura

(*El problema de los orígenes de Roma*)

La cronología

(*El calendario romano*)

La interpretación de la tradición

Una larga tradición de exégesis: juristas y gramáticos

La interpretación anticuaria

Segunda parte: reflexiones sobre el tiempo

El tiempo del anticuario

Rememoración y amnesia

De la «auctoritas» a la «curiositas», una nueva relación con la tradición

El pasado griego de Roma

El tiempo del poder: «la invención de la tradición»

Capítulo 4. LA EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO

El descubrimiento del derecho natural: una respuesta a tres urgencias

La recta Razón

Tres urgencias: validez de los principios, duración y verdad

El libre-pensar: la razón como juez único

Opinión y verdad

Críticas a la superstición y a la adivinación

(*Crítica a una forma de creencia; Crítica al estoicismo*)

Discursos y teologías

Los límites de la crítica

La crítica a la autoridad

El rechazo al dogmatismo religioso

La crítica a la autoridad de los juristas

El arte de argumentar

Dialéctica y libertad

El debate y el diálogo

La controversia filosófica

La política en cuestión y la libertad de palabra

La claridad del debate: el arte de escribir

RENDIR CUENTAS: TRANSPARENCIA Y RESPONSABILIDAD

La responsabilidad individual

La autonomía de la voluntad

La expresión del sentimiento personal

Capítulo 5 EL DISCURSO DEL MÉTODO O EL ESPÍRITU DE LAS FORMAS

LA CUESTIÓN DEL ORDEN: PENSAR Y CLASIFICAR

La «dispositio» y la «compositio»

La «distributio» o el orden de la materia

El arte y la rapidez

LOS MÉTODOS DE LA CLASIFICACIÓN

Los modelos de Craso

El género, las especies y la definición

La clasificación

La denominación

LOS PROGRESOS DE LA ABSTRACCIÓN

Taxonomía y política

El orden lógico y el ideal comunitario

Capítulo 6 LA CONSTRUCCIÓN DEL UNIVERSO ROMANO

SOBRE LA PLURALIDAD: EL EXTRANJERO EN SÍ MISMO

Los relatos sobre el origen

(La leyenda troyana; Rómulo y Remo)

La especificidad romana: la mezcla de los pueblos

(La mezcla de las razas; Antigüedad o secundaridad; El rapto de las sabinas: la cuestión de la consanguineidad)

El síndrome de la fuente

(Préstamos e imitación; El origen de la lengua latina)

Imperialismo y universalismo: algunas aclaraciones

(Discursos y realidades; Controversias ideológicas)

EL MUNDO ES ROMA O EL UNIVERSALISMO CONCRETO

El vínculo del derecho

La unidad del género humano

Conclusión. TERRITORIOS DE LA RAZÓN

Espíritu de precisión y promoción de la teoría

Los enigmas de la razón

Las conquistas de la abstracción

PRÓLOGO

Esos siglos ilustrados eran parecidos a los nuestros.
Nicolas Fréret, «Réflexions sur l´étude des anciens historiens", *Mémoirs de l´Academie des Inscriptions et Belles-Lettres*, VI, 1727.

He aquí un libro de historia sobre el pensamiento de un siglo. Un ensayo surgido de una intuición profunda, renovada sin cesar y sin cesar confirmada por los textos: que la República romana, mientras se ve acosada por los conflictos externos y las guerras civiles, antes de derrumbarse en el régimen imperial, conoce una *revolución intelectual* bajo el signo de la Razón. La verdad de esta época turbulenta no está solamente en las armas, sino también en su espíritu de racionalidad.

Puede parecer provocador invocar la razón a propósito de Roma cuando este concepto tiene una fuerte connotación griega: desde los años 70 filósofos e historiadores se han preguntado por los orígenes de la razón griega, por sus formas y por las condiciones históricas de su aparición. ¿Habría que intentar una argumentación semejante para Roma en el supuesto de que la razón romana se pareciera a la de su vecina? La palabra latina *ratio*, a partir de la cual se ha formado el término «razón» en las lenguas romances, ciertamente recoge casi todos los sentidos del prestigioso *logos*, pero ni la filosofía, ni la experiencia política, ni la ciencia tuvieron en Roma la misma historia que en

Grecia. No hay duda de que los usos filosóficos y retóricos de este término se desarrollaron considerablemente entre los siglos II y I; sin embargo, el sentido original de «cuenta», «cálculo», no desaparece nunca de su historia [1].

Sin olvidar esta diversificación léxica, nosotros no nos detendremos en ella, como tampoco rechazaremos la idea de razón. Este libro no se propone especular acerca de la noción de racionalidad, ni enumerar todos los aspectos racionales de la civilización romana. Tiene una finalidad amplia y precisa: comprender de qué modo a partir del siglo II la sociedad romana tendió hacia algo radicalmente nuevo; describir la aparición en esta época de discursos y prácticas que pueden encontrarse simultaneamente en los ámbitos del pensamiento, del saber y del poder y que son racionales o pretenden serlo. Es esta pretensión común lo que nos interesa.

La «racionalidad» de estos discursos y prácticas reside en el hecho de que manifiestan una idea crítica, que se percibe a la vez en su capacidad de ruptura, de cuestionamiento y de formalización, es decir, en su fuerza reflexiva. Algunos verán aquí únicamente la influencia de la filosofía griega, pero la aparición de un fenómeno así no puede, en ningún caso, identificarse con una moda venida del extranjero. Traduce una manera de aprehender el mundo que, sin lugar a dudas, coincide con la filosofía, pero también la sobrepasa. Así pues, bajo este concepto de razón se comprenderá a la vez un *principio de pensamiento* gracias al cual se puede distinguir y separar, juzgar y refutar; una *norma* susceptible de fundamentar la certitud y la verdad en oposición al modelo de la autoridad tradicional; y, por último, un *método* universal de organización y clasificación. En esta época el pensamiento explora las categorías generales capaces de encuadrar lo real, de pensar y controlar la diversidad, de subsumir los particularismos. Es en esta creación de formas y en la construcción de este nuevo orden lógico, que abarca las singu-

laridades históricas sin destruirlas, donde se impondrá la universalidad de Roma.

Bajo estos múltiples aspectos, por los cuales una sociedad descubre el valor activo del pensamiento y del juicio, la razón se convierte en racionalidad en su funcionamiento lógico, en racionalismo en su progreso hacia la abstracción y en racionalización en su obsesión por buscar el orden y el sentido —y nos preguntamos si en la historia la tercera forma no termina siempre por prevalecer… En efecto, toda razón tiene una historia. Eso no significa que nazca y muera, que haya un antes y un después, una forma evolucionada del espíritu humano que sustituya a un pensamiento primitivo. Quiere decir que el proceso racional se radicaliza en un momento determinado, bajo ciertas condiciones y sin excluir otras corrientes, a la vez que sufre múltiples avatares: ¿cuántas veces en la historia la razón crítica se ha tornado dogmática?

El interés de una pregunta así sería suficiente para justificar el estudio del período. Pero está en juego algo de mayor consideración aun: la formación de la identidad romana. Entre los siglos II y I, al mismo tiempo que entran directamente en contacto con los más diversos pueblos y especialmente con Grecia, los romanos se vuelven hacia su propio pasado: «inventan» su tradición, la establecen de forma teórica y crítica gracias a un gigantesco trabajo de memorización, pero también de olvido y de selección; la inscriben dentro de una nueva lógica unificadora restituyendo con mayor o menor exactitud una cronología detallada y elaborando asímismo los lugares comunes que, con algunas variantes, seguirán siendo comprensibles hasta el Renacimiento y que éste retomará. A partir del Principado ya no se hace referencia a la tradición misma, sino a los eruditos que la han fijado. Y en los siglos siguientes, la erudición anticuaria no es más que un largo comentario a los pioneros de la República. En el siglo V de nuestra era, Agustín reflexiona sobre la naturaleza de Roma, la ciudad de los hombres por excelencia, y toda-

vía hace referencia a Varrón, Salustio y Cicerón. Símaco, uno de los últimos paganos, repite las palabras de Tito Livio, y Flavio Biondo, en el siglo xv, comienza sus *Antigüedades* con una cita de un texto republicano, el extracto de una carta de Quinto a su hermano Cicerón. Si Varrón, Cicerón y los demás son distinguidos de este modo, no es únicamente porque fueron grandes escritores, sino porque fijaron la memoria de la ciudad. Gracias a ellos y a sus contemporáneos las tradiciones conformaron un sistema coherente. Las pusieron en perspectiva a la vez que se reapropiaban de ellas en una *tensión esencial* [2] entre lo antiguo y lo nuevo, signo de un dinamismo que los siglos ulteriores han envidiado. La razón es también este proceso crítico y formalizador por el cual se elaboró la *razón de ser* de Roma.

En esta construcción identitaria, dos hechos de diferente naturaleza tienen un papel destacado: por un lado, la concesión de la ciudadanía romana, en el siglo i, a todos los habitantes de la península, lo que supuso, en particular, una ampliación de la sociedad política y de la clase dirigente. Esto, sin lugar a dudas, tuvo consecuencias en la fijación por escrito de la memoria colectiva al igual que en la definición de consenso, de unidad y de autoridad. Por otro lado, se produjo una difusión de la escritura, que se convirtió en un remedio contra el olvido y en un laboratorio de saberes. Aunque la transmisión oral no desapareció, las herramientas intelectuales se perfeccionaron y, sobre todo, el pensamiento salió del espacio privado en el que estaba confinado hasta ese momento.

Dando la vuelta a una frase de Malraux, se podría decir que un tiempo que ya no encuentra su sentido en la acción lo puede encontrar en el espíritu. Este fue el caso de la sociedad tardorepublicana. Y por espíritu no entendemos solamente el descubrimiento de la filosofía, ni la ampliación del campo de interés de la clase dirigente hacia cuestiones culturales, sino precisamente el acceso de la actividad intelectual al rango de disciplina pública, la expresión libre de opiniones y divergencias en los

textos —a través de lo cual se produce la transformación de una sociedad de secretos en una sociedad de diálogo.

Cuestiones de método para una historia intelectual

Como escribe Ernst Cassirer en el prefacio de su *Filosofía de la Ilustración*, «no se trata tanto de abarcar la Ilustración en su extensión cuanto de alcanzar su hondura peculiar; se trata de presentarla, no en el conjunto de sus resultados y manifestaciones históricas, sino en la unidad de su raíz intelectual… de hacer patente el movimiento interno que en ella se verifica, y, en cierta medida, la acción dramática de su pensamiento…». Un proyecto como éste no es sencillo. ¿Qué objeto histórico es más difícil de aprehender que el pensamiento en transformación y más difícil de describir en su totalidad? ¿Cómo interrogar al propio cuestionamiento, clarificar las incertidumbres, enunciar lo no dicho? ¿Cómo asir lo que es inestable, contradictorio y dinámico a la vez? Esto es lo que nos ha tentado en todo momento, una historia intelectual; dicho de otro modo, no el estudio de las mentalidades o de las ideas individuales, sino aquel más formal de los conceptos, de los debates y de los métodos, el estudio más pragmático de su eficacia política o social en la construcción de la identidad y del universo romanos.

Sin duda, se nos objetará que resulta difícil datar con precisión el surgimiento de estas nuevas formas de pensamiento. Aquellos que estudian la Antigüedad saben, en efecto, hasta qué punto las fuentes pueden ser engañosas, fragmentarias o no suficientemente explícitas. Pero su significado no es por completo impenetrable. Por nuestra parte, siendo conscientes del carácter fluctuante de la cronología, hemos decidido seguir el testimonio de los autores antiguos respecto al cambio que

afecta a las estructuras sociales y al pensamiento entre mediados del siglo II y los años 30. Este testimonio nos ha parecido fidedigno en la medida en que se ve corroborado por un *abanico* de indicios concordantes que revelan tanto la realidad positiva como el imaginario social y que se explican mutuamente. Con esta *conjunción* de formas y de hechos positivos, con esta amalgama de fragmentos mejor o peor datados, hemos tratado de realizar un ensayo que haga inteligible el conjunto con el convencimiento de que esta unidad no tendrá una forma perfecta, ya que no se puede decir, ni demostrar, todo, sino que lo verdaderamente importante aquí es esbozarlo, o puede que simplemente dibujar sus límites, por muy laxos que éstos puedan ser en el origen o en la desaparición. El Principado augusteo presenta, desde este punto de vista, una ambigüedad fundamental, que dice mucho sobre su naturaleza. Mantiene la continuidad formal de la República, pero rompe con su espíritu de apertura; y conserva ciertos aspectos de esta última (la creación de un principio de utilidad y de gestión, por ejemplo), mientras que rechaza otros. De este modo, se puede poner como ejemplo a un mismo tiempo para ilustrar ciertas tendencias de la sociedad republicana y para indicar su desaparición.

Se objetará también que la racionalidad crítica no es el único pensamiento del último siglo republicano. Pero, ¿no es lo propio de cualquier época esta pluralidad de enfoques que podemos encontrar a menudo en un mismo autor? Una de las contribuciones de la sociología de la acción consiste en demostrar que el hombre vive en mundos muy diversos [3]. En la historia del pensamiento, lo racional y lo irracional, por mucho que puedan diferenciarse a ciencia cierta, coexisten de formas diversas, que constituyen tendencias separadas o cuyas formas se mezclan entre *el ser* y *el parecer*: cronologías engañosas, calculos aberrantes, se envuelven en formas de racionalidad, lo que indica su importancia.

Para explicar algunas de estas contradicciones hay que tener en cuenta la *diferente temporalidad* de dos pensamientos: uno tradicional, que se inscribe en la larga duración, y el otro reciente, que en el momento de su surgimiento no hace desaparecer inmediatamente el primero. Del mismo modo que una teoría científica antigua subsiste al lado de una nueva, esta doble temporalidad es incluso necesaria: hay que estudiar el surgimiento de la racionalidad crítica en *sincronía* con los principios opuestos, que son indispensables para que ésta pueda constituirse. Por último, es necesario constatar además que las contradicciones se muestran irreductibles y aporéticas, cuando son tratadas exclusivamente desde el punto de vista cognitivo. La historia de las ideas supera, con frecuencia, las oposiciones, o bien se convierte en doxografía, como esos estudios que se contentan con analizar las influencias de la filosofía griega como un elemento ajeno dentro del pensamiento romano. Por el contrario, una coherencia evidente surge tan pronto como analizamos los razonamientos, las herramientas intelectuales y las formas de pensamiento. Se comprenderá así por qué en Roma se puede mantener un discurso racional sobre la religión y respetar su autoridad; se puede tratar de explicar la adivinación y ser augur o pontífice, pues los romanos en el fondo siguieron siendo tradicionalistas mientras que llevaron a cabo una crítica a la tradición. Aunque el contenido parezca el mismo es su enfoque lo que cambió, lo que les condujo a hacer epistemología.

Así pues, una época piensa de múltiples formas, pero tiene un espíritu, es decir, un estilo. Entendemos por esto no las técnicas que desarrolla, ni su concepción de la vida, ni sus ideas sobre el mundo (lo que uno u otro piensa del origen de la sociedad o de la política), sino el lenguaje que traduce sus aspiraciones, su gramática [4]. Describir este lenguaje, sus formas, es hacer historia, porque las formas son hechos al mismo nivel que los acontecimientos o las representaciones.

Una postura «formalista» como ésta tiene múltiples consecuencias, en primer lugar, la necesidad de no desatender ningún campo. Derecho, Arte, Gramática, Filosofía política, todos están llamados a testificar… En esta historia de las formas de pensamiento, la cultura propiamente dicha no es un caso aparte: no es más que uno de los objetivos del historiador como lo es la administración o el derecho. Sería mejor decir que el saber y la administración siguen los mismos caminos, el mismo lenguaje. De este modo, la invitación de la retórica a trascender las situaciones particulares mediante el recurso a categorías generales no deja de recordar la preocupación de la práctica jurídica por establecer las reglas del derecho y por subsumir las experiencias particulares bajo definiciones generales; o incluso el nacimiento de un sentimiento comunitario en la Italia del siglo I.

El enfoque «formalista» permite de este modo salir, en parte, de un punto muerto: la cuestión de las influencias griegas. Es bien conocido todo lo que esta época le debe a Grecia, pero, por una parte, la rapidez con la que los romanos asimilaron esta cultura no significa que se quedaran con todo: precisamente una de las reglas de la aculturación es la de la selección y el rechazo. Por otro lado, los romanos no utilizaron directamente los sistemas filosóficos que estaban a su disposición. Tomaron aquello que les interesaba sin ningún espíritu sectario. La propia idea de sistema, si bien existió en Grecia, no tuvo mucha eficacia, lo que permite afirmar que la vida moral es posible sin una visión sistemática del mundo y plantear la cuestión de la verdad sin recurrir a la autoridad, una pregunta que no carece de trascendencia para una clase dirigente en pleno cambio social. De este modo, no se puede poner en relación las preferencias políticas de un romano con sus elecciones filosóficas, ni encontrar una coherencia, o incluso una ortodoxia, en el pensamiento de un filósofo latino. Los romanos en ningún momento pidieron a la filosofía contenidos, sino más bien métodos para debatir y decidir. Es sorprendente ver cómo la influencia del helenismo en el derecho se limitó, por así decirlo, a los méto-

dos de exposición y de formación de conceptos, y lo mismo sucede en otros campos. Una inspiración semejante se encuentra en el humanismo del Renacimiento, el cual, como ha demostrado Eugenio Garin, difiere en gran medida de la especulación de las escuelas medievales [5]. Roma está, sin duda, del lado del Renacimiento, de la modernidad, y también de la independencia de espíritu. Así pues, medir la influencia de la filosofía griega conduce la mayoría de las veces a una aporía, sin olvidar que dentro de una misma escuela las divergencias eran en ocasiones importantes y que no siempre sabemos qué textos (¿obras completas o recopilaciones de doctrinas?) tuvieron los romanos en sus manos.

Pongamos el ejemplo de la lógica griega. Los *Tópicos* de Cicerón se presentan como una tradución del libro de Aristóteles. Pero, por un lado, la obra no muestra un conocimiento profundo de ese tratado. Sin duda, Cicerón no tuvo acceso al original y en general el aristotelismo es mal conocido en Roma. El gramático Tiranio y, sobre todo, Andrónico de Rodas no se ocuparon de la publicación de las obras de Aristóteles hasta la segunda mitad del siglo I [6]. Por otro lado, Cicerón reconoce estar intercalando una tradición estoica, la cual podría ser incluso su única fuente. Es más, cuando define la lógica, ya sea en los *Tópicos* o en otra obra, es a esta tradición a la que se refiere, y presenta sus principales métodos: la teoría de la definición, de la división, de la demostración (silogismos) y de los sofismas [7]. No obstante, Cicerón no parece atenerse a una fuente estoica precisa, no sigue a Crisipo, por ejemplo, sino una especie de patrimonio común, elaborado a través de la reflexión estoica del siglo II sobre las doctrinas de Crisipo [8]. No debemos desestimar tampoco la relevancia de estoicos como Posidonio, cercano a Pompeyo, Diodoto, amigo de Cicerón, Antípatro de Tiro, Apolónides o Atenodoro, relacionado con Catón de Útica. Esta doble inspiración, aristotélica y estoica, es algo claramente reconocido por Cicerón [9], pero incluso así es importante matizar: ¿qué quedó en Roma de estas enseñanzas?

El propio Cicerón es un buen ejemplo de esta aporía. Pues, si bien se refiere explícitamente al estoico Panecio, sigue igualmente a Aristóteles y a los peripatéticos —y repitámoslo, ¿qué conoce él exactamente de esta doctrina?— pero prefiere la Academia, o mejor dicho, determinada forma de pensamiento académico. Sin lugar a dudas es importante definir las fuentes de la filosofía ciceroniana —ninguna cuestión histórica es irrelevante— pero es un debate de otra naturaleza el que produce la historia de las ideas o de la aculturación. Aunque no podemos evitar citar a Aristóteles o a Carnéades, a Platón o a Panecio, e incluso la filosofía helenística cuando analizamos los textos latinos, sin embargo, nuestro propósito no es establecer de forma sistemática las filiaciones. Eso sería ceder de algún modo a la «ilusión de los orígenes», según la expresión de Marc Bloch [10]. Por el contrario, desde nuestra perspectiva nos parece más pertinente estudiar el pensamiento romano sin buscar las influencias y tutelas en la sombra que, de una manera u otra, llevarían a la comparación. Busquemos lo que es romano en Roma, es decir, lo que se presenta como tal y *produce* el efecto necesario. Una cuestión diferente es saber *por qué* los romanos recurrieron a la filosofía griega. Por ello, es necesario también determinar el «terreno» sobre el que ésta fue adoptada y clarificar los fines específicos de estos préstamos: Cicerón no pretende helenizar a sus contemporáneos, persigue otros objetivos.

A la vez que dejamos de lado la comparación sistemática entre la filosofía griega y la latina, y el establecimiento de préstamos y diferencias, deberíamos desechar la idea de que entre el siglo v y el i, es decir, entre la Grecia clásica y la República romana, se produjo una regresión, con la justificación de que el espíritu de especulación se habría debilitado. Puede parecer sorprendente que se juzgue una civilización por sus facultades especulativas, como si las épocas de divulgación y de compilación significaran necesariamente un retroceso en la historia del pensamiento. Toda apreciación de este género es relativa: Herder, en el siglo xviii, consideraba la moda de los diccionarios en

Francia un signo de declive y de debilidad creativa [11]. No era ésta la opinión de los enciclopedistas. Del mismo modo, los romanos tenían conciencia de estar viviendo una época de progreso con más conocimientos, más espíritu crítico, más libros, más luces en resumidas cuentas. La divulgación supone así la «democratización» de la filosofía, o al menos la ampliación de la clase cultivada. Tomando el relevo de la época helenística, Roma completó definitivamente el lento y largo trabajo de difusión que ésta había comenzado. Pero no lo hizo siguiendo las huellas del pensamiento clásico.

Finalmente queda por demostrar que la auténtica especulación sea de orden filosófico. Los romanos desarrollaron otra de sus formas, el derecho: la capacidad de *juridificar* sus experiencias particulares, de universalizarlas, la aptitud para formular reglas cada vez más abstractas, y definiciones cada vez más generales, de las cuales el ejemplo más relevante es la definición de ciudadanía como forma puramente jurídica, desligada de cualquier referencia al territorio o a la sangre. Así, al final de este ensayo será oportuno volver sobre la afirmación peyorativa de Alexandre Koyré, según el cual, a diferencia de los árabes, los latinos no se interesaron ni por la filosofía ni por la ciencia: existe otro modo de medir nuestra deuda con respecto a Roma

Quiero expresar mi gratitud a Claude Nicolet, quien ha dirigido mis investigaciones desde hace casi veinte años, a Paul Veyne, por su confianza y a Jean-Louis Ferrary, cuya erudición y generosidad sin reserva me han permitido evitar muchos errores. Agradezco igualmente a Alain Schnapp y a Jean-Michel David sus consejos, a François Hinard y a Clara Auvray Assayas su generosa amistad y el tiempo que me han dedicado, a Marie-Henriette Quet y a Yann Thomas sus fructíferos comentarios, así como a Laurant Feller el haber encontrado el título. Este libro además le debe mucho, sin que ellos siempre lo sepan, a Mario Bretone, Emilio Gabba, Aldo Schiavone y Cornelius Castoriadis. Quiero rendir homenaje también al Institut

universitaire de France, que me otorgó el don preciado del tiempo, a la École française de Rome, a sus directores y en particular a Noëlle de La Blanchardière y a Christiane Baryla, quienes durante muchos años me han abierto sus bibliotecas en la abrumadora soledad de los meses de agosto. Por último, querría compartir el destino de este libro con Alain Borer, quien me ha acompañado, vigilante, a lo largo de estos largos años de trabajo, hasta la última línea.

Notas al pie

[1] Sobre la razón griega, reenviamos al lector a los trabajos pioneros de J.-P. Vernant, *Les Origines de la pensée grecque*, París, PUF, 1962 (trad. cast. *Los orígenes del pensamiento griego*, Barcelona, Paidós, 1998) y de P. Vidal-Naquet, «La raison grecque et la cité», *Le Chasseur noir. Formes de pensée et formes de société dans le monde grec*, París, Maspero, 1981 y en último lugar a J.-F. Mattei ed., *La Naissance de la raison en Grèce ancienne, Actes du congrès de Nice, mai 1987*, París, 1990. Para un estudio lexicográfico de la *ratio* romana cfr. A. Yon, «*Ratio» et les mots de la famille de «reor». Contribution à l'étude historique du vocabulaire latin*, Tesis, París, 1933 y en segundo lugar H. Frank, *Ratio bei Cicero*, Tesis, Francfurt, 1992.

[2] Tomo prestado este concepto de T. S. Kuhn, «La tension essentielle», en *De Vienne à Cambridge: l' heritage du positivisme logique,* P. Jacob ed., París, Gallimard, 1980.

[3] Como nos lo recuerda A. Boureau, «La compétence inductive. Un modèle d'analyse des représentations rares», en *Les Formes de l'expérience. Une autre histoire sociale*, B. Lepetit ed., París, 1995, pág. 305.

[4] Para un enfoque teórico del problema ver E. Panofsky, *Idea*, París, 1983 [1924]; F. Dagognet, *Pour une théorie générale des formes*, París, 1975; o incluso M. de Certeau, *L'Écriture de l'histoire*, París, 1982, pp. 79 y ss.

[5] E. Garin, *Moyen Âge et Renaissance*, París, 1989 [1954], pp. 8 y ss.

[6] No obstante, no se han establecido con certitud la fecha y el lugar del trabajo de Andrónico: P. Moraux propone datar estos trabajos hacia el 46 (*Die Aristotelismus bei den Grieschen, 1: Die Renaissance des Aristotelismus im 1 Jh. v. Ch.*, Berlín-Nueva York, 1973, pp. 48-58) mientras que H. B. Gottschalk, por su parte, propone los años 60 («Aristotelian Philosophy in the Roman World from the Time of Cicero to the End of the Second Century», en *ANRW*, II, 36, 2, Berlín-Nueva York, 1987, pp. 1079 y

ss.). Personalmente la fecha del 46 nos parece convincente: se comprendería así por qué es en ese momento cuando Cicerón presenta una versión latina de los *Tópicos*, con objeto de participar en un movimiento intelectual importante y de hacerlo en latín.

[7] *De fin.* I, 22: cfr. Sex. Emp. *Hypoth*. II, 16-20. La lógica estoica está presente en tres lugares distintos de los tratados del 45-44: las *Academica priora* (91- 98), el *De fato* (11-1) y los *Tópicos* (26-34; 47-49; 53-59). Sobre el aristotelismo de Cicerón cfr. W. W. Fortenbaugh y P. Steinmetz eds., *Cicero's knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, NJ, 1989.

[8] Este conocimiento llegó a los romanos de esta época a través de la crítica de Carnéades (transmitida a su vez por Clitómaco y Filón) o bien a través de la adaptación que hizo Antíoco de Ascalón, académico cercano a los estoicos. Cfr. M. Baldassari, *La Logica stoica, testimonienze e frammenti, VI: Cicerone*, Como, 1985, pág. 7, quien se apoya sobre todo en el testimonio de Boecio, *in Cic. Top*. p. 292, 8 Orelli.

[9] *Top*. 6; *Orat*. 11, 5-7. Sobre Cicerón y Diodoto, cfr. Cic., *Brut*. 309: «Estaba acompañado del estoico Diodoto que, después de haber vivido a mi lado y haber tenido íntimo trato conmigo, murió hace poco en mi propia casa. Me instruía en diversas materias, pero especialmente en dialéctica, que debe ser considerada como una especie de elocuencia condensada y comprimida; sin ella también juzgaste tú, Bruto, que no se podía alcanzar aquella elocuencia verdadera que se considera una dialéctica dilatada».

[10] M. Bloch, *Apologie pour l´historien*, París, 1986 [1940], pp. 85-89 (trad. cast. *Apología para la historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001).

[11] *Journal de mon voyage en l´an 1769*: « y este libro precisamente, del que se jactan los franceses, es para mí el primer signo de su declive. No tienen nada que escribir y por ello hacen compendios, diccionarios, historias, vocabularios, recopilaciones de textos, enciclopedias … Carecen de obras originales».

1

CRISIS Y CUESTIONAMIENTO

> Ninguna crisis de la historia deja a un pueblo en su equilibrio anterior, y es en este sentido que toda crisis, independientemente de sus resultados materiales, constituye un hecho revolucionario.
>
> León Blum, *Con sentido humano*.

Para los romanos de fines de la República no había duda alguna de que su ciudad estaba atravesando, desde hacía un siglo, una de las crisis más graves de su historia. «Ésta es la quinta guerra civil que hemos tenido en nuestros tiempos», exclama Cicerón en el 43, mientras Marco Antonio amenaza a su vez la autoridad del Senado y la libertad del pueblo romano [1]. Pero el siglo no había acabado y Cicerón, que va a morir pronto asesinado, no verá la última de las luchas fratricidas, la que enfrentará a Antonio y a Octavio y terminará en el 31 en la batalla de Actium. En el espacio de tres generaciones se desarrolla un siglo de crisis, una «revolución» que comienza con el asesinato del tribuno de la plebe Tiberio Sempronio Graco y sus seguidores en el 133. Al término de este seísmo, cuando Augusto instaure la Paz romana, celebrada con la inauguración del altar de la Paz en el Campo de Marte, con el cierre sumamente simbólico del templo de Jano y con la restauración del templo de la Concordia, el cálculo de daños materiales y víctimas es increíble. ¿Qué queda de la *res publica* después de tanta violencia?, ¿después de proscripciones, confiscaciones de bienes y la presión de las armas hasta en el Foro y en el Capitolio?, ¿después

de la guerra itálica, las revueltas de esclavos, la conjuración de Catilina, los disturbios ocasionados por Clodio, los enfrentamientos entre Sila y Mario, Pompeyo y César, Octavio y Marco Antonio? En el prólogo de su gran poema publicado en el 53-54, Lucrecio evoca «los tiempos trágicos que conoce la patria» (*patriae tempore iniquo*) y ve a los hombres como «vagabundos buscando el camino de la vida» [2].

La imagen no es exagerada. Más allá de los combates y de los desórdenes de todo tipo, sobre el ruido de las armas, un mundo se resquebraja y se derrumba, un universo se agrieta: el hombre romano está perdido en su ciudad. «Todos nosotros vivíamos en nuestra ciudad como errantes viajeros», escribirá por su parte Cicerón algunos años más tarde. En esta época se vivieron cambios institucionales, «revoluciones civiles», que representan igual número de conmociones a las que tiene que enfrentarse el pensamiento [3]. El paso de la República al Imperio no se hará de forma suave e imperceptible, será brutal. Se abrió así una brecha en la continuidad de la historia de Roma.

Los griegos habían reflexionado sobre los cambios políticos, sobre las crisis y las revoluciones. Sofistas y filósofos habían buscado las causas y habían establecido una tipología: transformaciones sociales e institucionales, que estaban inscritas además en la naturaleza del régimen, cambios de mentalidad por influencias internas y externas… En las *Leyes*, Platón había hecho hincapié en la importancia de las costumbres de los antepasados, «vínculo de cualquier organización social» y había supuesto que el hundimiento de la ciudad se debía al declive de aquellas costumbres, porque ellas son el fundamento de la cohesión de la sociedad y definen las normas de comportamiento. En la *Política*, Aristóteles otorgaba también a la transformación del espíritu una posición importante entre las causas de la sedición. Sin embargo, una gran diferencia separaba a griegos y romanos. Para los primeros lo que contaba ante todo era la definición del régimen político; a cada régimen le corres-

pondía una mentalidad diferente. Para los segundos, la primacía la tenían los *mores*, en sus dos sentidos de costumbre y moralidad: en Roma el hombre está siempre en el centro de las cuestiones políticas, por encima de las instituciones. De este modo, ninguna de las categorías griegas bastaba para dar cuenta de los vaivenes que conocía la República romana y de los cuales el griego Apiano dirá que se hacían «en contra de la tradición» [4].

No hay duda de que los romanos también estaban atentos, en su análisis, al riesgo de desnaturalización de las instituciones, especialmente por la presión de los generales. Pero les parecía más importante el efecto de las conquistas sobre las costumbres o los problemas que planteaba la integración de los itálicos en la vida política. Asímismo, tenían en cuenta en sus explicaciones las tensiones sociales y políticas; sin embargo, no les parecían suficientes para explicar la amplitud de la crisis [5]. La República había conocido a lo largo de su historia innumerables discordias sin que ésta se hubiera hundido como resultado. En el período anterior a las guerras civiles, en efecto, la concordia no excluía la división. Al menos así veían el pasado algunos. ¿En qué se diferenciaba la crisis de su época?

La teoría de los dos desórdenes

La ciudad es un cuerpo cuyas partes, todas sin excepción, contribuyen a su funcionamiento. Esto precisamente explicaba Menenio Agripa a los plebeyos sublevados en el siglo IV. Al comparar a los patricios con el vientre y a los plebeyos con los otros miembros, a los plebeyos «les quedó entonces claro que la función del estómago tampoco estaba inactiva, y que él no era alimentado más que alimentaba, devolviendo a todas las partes del cuerpo este sustento con el que vivimos y nos sentimos vigorosos, la sangre distribuida por igual a las venas una

vez elaborada por la digestión del alimento». Menenio Agripa calmó de este modo los ánimos.

La parábola que cuenta Tito Livio traduce una concepción orgánica y armónica de la ciudad, que descansa sobre el equilibrio de sus partes y sobre la concordia de los ciudadanos, fuente de la tradición (*mos*), de las solidaridades políticas y del funcionamiento de las instituciones. La concordia, concebida de este modo, se parece bastante a la *homonoia* griega y refleja la visión, fundamental para los romanos, de una estabilidad original que, en otro orden de cosas, su «constitución» igualmente encarnaba. Al conseguir el equilibrio de los tres poderes (cónsules, pueblo y Senado) según el esquema de Polibio o el de los tres principios (autoridad, poder y liberdad) según la interpretación de Cicerón, el estado romano se había asegurado la capacidad de superar las crisis y de mantenerse intacto [6].

No obstante, la estabilidad no excluía la innovación. La concordia romana posee, en efecto, un valor dinámico que integra las ideas de progreso, de cambio y de extensión de los derechos civiles y políticos en el marco de un equilibrio razonable. Numerosas sediciones de la plebe jalonan los comienzos de la República hasta las leyes licinianas, que sancionan en el 367 la igualdad jurídica de todos los ciudadanos, y es al término de esta lucha cuando, según Tito Livio, Camilo hizo erigir un templo en honor a la diosa *Concordia* para celebrar la nueva *libertas*. Aunque algunos historiadores han puesto en duda la dedicación del templo, el sentido del episodio parece claro: la concordia, celebrada de este modo, es fruto de una evolución política fundamental. Gneo Flavio le dedica también a ella una capilla en el 304 después de haber publicado por vez primera el calendario de la ciudad y las fórmulas del procedimiento judicial. Con la divulgación de aquello que hasta ese momento se había conservado en secreto en los archivos pontificales, había hecho progresar la democratización del derecho [7].

No sabemos exactamente cuándo se impuso esta concepción, pero en el último siglo de la República ya estaba difundida. Basándose en ello, los autores romanos distinguieron la revuelta que construía la unidad cívica de aquella que la destruía. La primera era, según ellos, el resultado de enfrentamientos políticos pero no ponía en peligro el equilibrio de la ciudad: este tipo de rebelión mejoraba incluso su armonía según la «naturaleza de las cosas». La segunda transformaba el régimen político al dar a uno de los poderes la preeminencia sobre los otros: los grandes agitadores populares (los Graco, Saturnino y Norbano) fueron todos acusados de socavar uno de los pilares de la constitución, la *auctoritas senatus*, y los populares, por su parte, acusaban a los nobles de ser responsables de eso mismo por su desprecio hacia el pueblo. Por supuesto, no todos estaban de acuerdo con esta distinción. Algunos, como Quinto, el hermano de Cicerón, pensaban que las sediciones eran siempre malas. Del mismo modo, no todos se ponían de acuerdo sobre la designación de las buenas y las malas sediciones, aunque precisamente el uso contradictorio del argumento es un testimonio de su importancia. Por ejemplo, Cicerón utilizaba esta teoría para mostrar los daños de la revolución popular de los Graco, pero, en el *De oratore*, diálogo que supuestamente tiene lugar en el 91, le confía a Antonio la tarea de desarrollarla para defender la causa popular. Mientras cuenta su intervención a favor de Norbano, tribuno de la plebe en el 105, al que se acusó de atacar la soberanía del estado (*de maiestate*), Antonio enumera sus argumentos del siguiente modo: «reuní todos los tipos de desórdenes, sus defectos, sus peligros, y reinterpreté el discurso de la acusación a partir de toda la variedad de circunstancias políticas de nuestra república: concluí diciendo que, aunque todos los desórdenes habían sido perjudiciales, algunos con todo habían sido justos y casi necesarios… Porque si alguna vez se le había concedido al pueblo romano el derecho a sublevarse (y demostraba que con frecuencia se le había concedido), ninguna ocasión había sido más justa que ésta» [8]. Antonio estaba dando la

razón por andelantado a Maquiavelo, quien definirá la grandeza de la República romana por su capacidad de dar rienda suelta a los conflictos. Si bien por necesidades de la causa, intentaba demostrar que la sedición de Norbano era legítima, su argumentación se apoyaba sobre esa concepción original de la política que hacía de la división un elemento fundador y que encontraba ejemplos en la historia antigua de la ciudad.

De este modo, con frecuencia se estaba de acuerdo en reconocer que antes del siglo II las sediciones populares habían tenido aspectos positivos, dado que todos los ciudadanos habían contribuido a que la ciudad se hiciera más poderosa —ya fuera esta colaboración fruto de la virtud cívica del pueblo romano en su conjunto, como creía Dionisio de Halicarnaso, o bien el resultado del temor común al enemigo, el *metus hostilis*, como pensaba Salustio de forma más pesimista—. Con esta visión de las cosas, este último extraía conclusiones teóricas sobre la evolución de Roma: «antes de la destrucción de Cartago, el Senado y el pueblo romano se repartían pacífica y equitativamente la administración del Estado; no había entre los ciudadanos rivalidad por la gloria o el poder». Por el contrario, prosigue, «después, cada uno buscaba su provecho personal, saqueaba, robaba» [9]. Este pasaje, criticado tan a menudo por su carácter idealista —¿estaba la ciudad tan equilibrada antes de las Guerras Púnicas?—, se basa de hecho en la teoría que podríamos denominar «de los dos desórdenes», que se había convertido en un lugar común. Esta idea le permitía en cualquier caso demostrar —y él no era el único que veía las cosas de este modo— que a consecuencia de los vaivenes provocados por las conquistas y de la revolución gracana las circunstancias políticas habían cambiado considerablemente a partir del siglo II; desde ese momento la ciudad estaba dividida, el equilibrío se había roto.

En efecto, tanto para él como para Cicerón lo que desestabilizaba el estado en esta época era precisamente la crisis del sen-

timiento comunitario, que se debía a la división de la clase política y a la desunión del pueblo, las cuales, entre otros factores, favorecían las *discordiae civiles*, las revoluciones [10]. Lo que minaba el estado era el enfrentamiento entre los individuos poderosos, incapaces de llevar a cabo una acción unitaria, irrespetuosos con el ejemplo de los antiguos y cuyo poder residía en inmesas fortunas y en clientelas gigantescas: se trataba de la crisis de la tradición y de la autoridad, de la crisis de las conciencias y del civismo. Los romanos manifestaban de este modo su desasosiego y comprendían, según las palabras de Montesquieu en las *Consideraciones*, que «normalmente no es la pérdida real que se sufre en una batalla lo que es funesto para un estado, sino la pérdida imaginaria, el desánimo que le priva de las fuerzas que la fortuna le había dejado». Frente a esta crisis las respuestas fueron diversas. Cicerón pensó, por un tiempo, que la alianza entre caballeros y senadores podía remediarla. Después abandonó esta idea y buscó un equilibrio más amplio, manteniendo la confianza en la posibilidad de una nueva concordia [11]. Salustio se mostraba más pesimista, persuadido de que la República estaba muerta, *dilacerata*, destrozada por los suyos. Tampoco Varrón se hacía ilusiones, pero pensaba salvar las tradiciones encerrándolas en la memoria de la gente de bien, es decir, en los libros. Augusto sabrá sacar partido de todas estas lecciones, de todas estas opciones: su foro, en el que precisamente estaban representados juntos Mario y Sila, pretende ser el lugar de la reconciliación *histórica*, el fin del *dissensus*, de la discordia…

La crisis de la tradición

La costumbre de los antepasados: intento de definición

La sociedad romana adoptaba la forma y el espíritu del círculo: como un mundo cerrado, se caracterizaba por la repetición de «aquello que era bueno por acuerdo» y por un trabajo constante de la memoria. En esta ciudad, donde la genealogía tenía un papel tan importante, el ciudadano debía conocer gran cantidad de *exempla*, anécdotas que ilustraban los comportamientos modélicos, bajo la forma de un repertorio aprendido de memoria y transmitido oralmente —una especie de lengua común y expresión del consenso en la ciudad—. De algún modo, cada uno llevaba en sí mismo su pueblo [12]: narraciones históricas, tratados de todo tipo, decisiones políticas, interpretaciones jurídicas, todos estos tipos de discurso implicaban la conmemoración y la rememoración; y la similitud, categoría retórica, ha formado parte desde siempre de la práctica y del discurso romanos. La referencia al pasado no pertenecía a la categoría del saber, sino a la de la narración y a la del relato ejemplar y atemporal, y no requería la reflexión del público sino su aceptación. Del mismo modo que los frescos dieron a conocer la historia de los santos en todas las iglesias, los *exempla* eran modelos de acción evocados, «paseados» delante del auditorio, que incitaban a la virtud, como los retratos (*imagines*) de los ancestros que los nobles exponían en sus casas o exhibían en las procesiones fúnebres y que incitaban igualmente a la virtud. «Muchas veces he oído», escribe Salustio, «que Quinto Máximo, Publio Escipión y otros gloriosos conciudadanos nuestros solían decir que, al contemplar las imágines de sus antepasados, se les encendía con gran ímpetu el ánimo a practicar la virtud… Aquellas figuras de cera no tenían de por sí semejante fuerza, sino que, por el recuerdo de los hechos, se alzaba en el corazón de tales insignes varones esa llama que no se apaciguaba hasta que su propia virtud los igualaba a aquéllos en renombre y en gloria» [13].

La evocación del pasado era un rito del comportamiento y del discurso y su autoridad residía en gran parte en el estatus del enunciador: si los sacerdotes tenían el monopolio de las

fórmulas religiosas y durante mucho tiempo de las fórmulas del derecho, los nobles, los magistrados, aquellos que tenían la palabra pública, transmitían la tradición y exigían su respeto: «Desde tiempos inmemoriales», destaca Cicerón, «la moralidad patria (*mos patrius*) disponía de tan valiosos hombres, y unos hombres excelentes conservaban la moral antigua (*veterem morem*) y la tradición de los antepasados (*instituta patrum*)… Nuestra época, en cambio, se ha comportado de otro modo». Este será un signo de la crisis cuando la persuasión pueda reemplazar al simple recuerdo de la tradición y a la evocación del pasado, y cuando la discusión sustituya al reconocimiento espontáneo de la autoridad. En el 36, Octavio tiene que hacer frente a un motín de soldados: «recordó», dice Apiano, «las leyes, los juramentos y las amenazas tradicionales en vano. Abandonando su tono amenazador les dijo que les dispensaría de sus obligaciones en el momento preciso». Esto manifestaba más *consensus* que respeto a la jerarquía, pero también una relación de fuerza en la que la multitud podía prevalecer por encima del jefe [14].

¿Qué había entonces en estas «leyes y juramentos del pasado» que debería haber suscitado el respeto de los soldados hacia Octavio? La referencia al pasado confería autoridad, pero ¿cómo se definía su contenido?

La tradición de los antepasados (*mos maiorum* o *mos patrius*) llevaba la marca de la imprecisión. En principio cualquier cosa podía serlo por su origen. En su espíritu profundamente genealógico, los romanos hacían derivar el derecho (*ius*) del *mos*. Pero ¿de dónde venía el *mos*? Del mismo modo que la noción de «antepasados» era confusa y variable, el origen del *mos maiorum* era incierto: «precede a la costumbre», escribía Varrón [15]. Pertenecía así a una especie de «derecho natural» surgido con la ciudad: por ejemplo, el respeto a la familia (*pietas*), o a los dioses (*religio*), el reconocimiento de quien nos ha procurado un beneficio (*gratia*), todos ellos considerados como provenientes de la naturaleza, de la cual formaban parte… La memoria ac-

tuaba en un universo atemporal donde todo parecía estar ya instituido y ser tradicional. A imagen de sus templos, los romanos estaban de algún modo adheridos a su pasado. Incluso la primera fundación había sido una repetición de algo más antiguo: Eneas había reproducido la fundación de la Troya aniquilada [16].

La imprecisión reinaba igualmente en el contenido de la tradición. A diferencia de los mandamientos bíblicos, el *mos maiorum* de los romanos se componía de un conjunto indefinido de comportamientos, costumbres y decisiones consideradas virtuosas o justas. Es la misma actitud positiva que encontramos en el derecho, que se concibe como el estudio de la realidad concreta que se desprende del orden justo [17]. Las definiciones antiguas del *mos* sugieren el carácter informal de estas costumbres. Afirman que la costumbre tiene fuerza de ley pero «sin la ley» (*sine lege*) e insisten sobre todo en su fundamento consuetudinario y temporal (*vetustas*): «se considera fundado en la costumbre el derecho que el tiempo ha consagrado con el consentimiento de todos, sin la sanción de la ley». En este sentido, la costumbre tenía un valor normativo, formaba parte del orden jurídico de la ciudad tanto en el campo institucional como en el de las «buenas costumbres», sin que, no obstante, su contenido estuviera verdaderamente precisado. Del mismo modo que no existía una constitución escrita, sino prácticas que se mantenían gracias a una adhesión tácita y a la repetición, tampoco había normas morales públicas, ni principios determinados, sino casos que tenían una aplicación concreta [18]. Sin duda los censores, que controlaban la observación de las costumbres (el *regimen morum*) y «que tienen encomendado castigar a los que se apartan de las costumbres patrias», estaban encargados de velar por la *disciplina vetus*, por las costumbres tradicionales de la ciudad. Pero ¿cúal era el contenido exacto de estas costumbres? Las fuentes destacan, en lugar del contenido, el carácter general e impreciso y la arbitrariedad que reinaba en este campo [19]. Podemos hacer una lista hoy, como intentaron

algunos autores antiguos, con los casos que cayeron en el ámbito de intervención de los censores (indisciplina militar, corrupción de los jueces o abuso de poder por parte de magistrados), podemos constatar que afectaban al «interés del estado», pero esta lista no puede ser ni exhaustiva, ni segura, lo que evidencia que el propio cargo de censor no había sido nunca definido claramente o que, en el origen, no había habido necesidad de definir las costumbres, sobre las cuales nos podemos preguntar si tenían algo más que un valor simbólico [20]. La memoria-catálogo, memoria colectiva basada en los *exempla*, tenía un papel determinante en este universo impreciso de detalles incalculables, siempre que no se desvaneciera, no ofreciera dudas, ni estuviera dividida.

En busca de la precisión: tradición y legislación

La crisis se revela, por ejemplo, cuando surgen debates públicos y conflictos sobre la legitimidad de determinadas prácticas, sobre su origen y su definición, cuando el lugar de cada poder dentro del juego político se convierte en objeto de discusión y enfrentamiento: ¿cuál es el *límite* del poder de los cónsules y de los tribunos?, ¿dónde está la frontera entre los poderes del pueblo y los del Senado?, ¿quién estableció las magistraturas, el pueblo o los reyes?, ¿cuál es su naturaleza? Estas son las preguntas que poco a poco comienzan a plantearse a partir de la segunda mitad del siglo II, y que son, a su vez, indicios de la desaparición del consenso sobre las instituciones. La tradición oral se basaba en una representación miope, por decirlo de algún modo, del pasado. Los romanos vivían en una nebulosa y la crisis les va a obligar a ver las cosas con claridad. La relación con la tradición va a modificarse poco o poco desde ese momento: ésta deja de ser una forma imprecisa e inmanente que suscita la confianza espontánea y que se repite bajo la férula de

los magistrados, para convertirse en un contenido preciso que se aprehende intelectualmente al mismo tiempo que se aceptan las controversias[21]. Esto no quiere decir que el antiguo modo de aprehensión desapareciera. Cicerón muestra en el *De legibus* el enfrentamiento entre dos actitudes: mientras que su hermano Quinto lleva a cabo una crítica del tribunado de la plebe, presentando una lista, por lo demás parcial, de los tribunos sediciosos más famosos (*enumeratio vitiorumque selectio*), él propone, por su parte, reflexionar sobre la naturaleza (abstracta y jurídica) del poder tribunicio y sobre la propia *potestas*, un método de razonamiento, este último, que testimonia un verdadero sentido crítico y un evidente progreso teórico.

No es casualidad que el debate sobre las instituciones aparezca en esta época, el siglo II, cuando crece la actividad legislativa. Frente a la violencia de cada facción —por un lado, la de los *optimates*, que ocupan abusivamente las tierras públicas, menosprecian las leyes y dan muerte sin juicio previo a ciudadanos romanos y, por el otro, la de Tiberio Graco, quien, en nombre del interés del pueblo, destituye al tribuno de la plebe Octavio a pesar de su inviolabilidad; o la de Gayo, su hermano, que se hace reelegir varias veces seguidas para la misma magistratura… —, los unos y los otros intentan oponer recursos, a los cuales dan una apariencia legal y cuyas formas van a diversificarse y a afianzarse con el tiempo: por un lado, la proclamación de un estado de excepción mediante el senado-consulto último para reprimir la violencia y limitar la actividad de los comicios [22], por el otro, la ley sobre la majestad del pueblo romano que aspiraba a obstaculizar la autoridad del Senado y vinculaba, además, a senadores y magistrados al texto de la ley frente a la arbitrariedad de su interpretación [23].

Esta abundante legislación tuvo objetivamente un efecto positivo: permitió precisar las nociones, los comportamientos y las prácticas, definiendo mejor las normas pero también haciéndolas más coercitivas. Sin embargo, por lo que respecta a nues-

tro propósito inmediato, no es este su mayor interés. La multiplicación de determinados tipos de leyes, a partir del siglo II, pone en evidencia también la debilidad de la tradición: por ejemplo, las leyes destinadas a luchar contra la corrupción o a crear un tribunal especial para juzgar las exacciones de los magistrados en las provincias atestiguan con claridad que la moralidad, el ejemplo de los antepasados, no era suficiente para reglamentar los comportamientos o al menos las prácticas institucionales. En el siglo I no hay duda de ello y podemos considerar que un gran número de leyes son el reflejo ya sea de la incapacidad de los hombres de seguir sus tradiciones, de la falta de adaptación de las tradiciones, o bien de la ineficacia de las propias leyes. Si bien legislar es la actividad principal del *populus* y el fundamento de la libertad, legislar demasiado es legislar mal, escribe Cicerón, quien toma como ejemplo el año 58, fecha del tribunado de la plebe de Clodio, su enemigo personal: «Recordad los restantes desastres de aquel año; recordad la multitud de leyes, tanto las que fueron propuestas como las que fueron promultadas» [24]. Para los hombres del pasado, escribe también Salustio, «la justicia y la honestidad se sostenían no tanto por las leyes como por la conciencia natural de cada uno». Más tarde Tácito, en esta misma línea, hará la siguiente comparación: «antaño se sufrían los escándalos, ahora se sufren las leyes» y añadirá: «en un estado muy enfermo, las leyes son incontables». A lo largo del siglo I, para solucionar la crisis, Sila, Pompeyo o César tratarán en vano de reemplazar la dispersión de las leyes por un orden normativo racional, escrito — es decir, accesible también para todos— y reducido, pero que adoptará una forma legislativa y los métodos de la dictadura en detrimento de la tradición y de la constitución progresiva de las instituciones [25].

Sin embargo, esta oposición entre legislación y tradición no aparece de manera tan evidente en los proyectos de ley. Los magistrados invocan el respeto a la tradición para justificar sus leyes, ya sea de manera consensuada (como es el caso, por

ejemplo, de las leyes sobre corrupción que pretenden *restaurar* una moral respetada por todos) o de manera conflictiva: así, por ejemplo, en época de los Graco los conservadores acusan a los *populares* de revolucionarios que intentan instaurar la democracia —una idea presente en toda la historiografía antigua— mientras que el programa popular, por su parte, se presenta como restaurador de un orden económico y social antiguo, basado en la pequeña propiedad y en la mano de obra libre. Tanto los unos como los otros denuncian la irregularidad de las medidas del adversario, de modo que ni los *optimates* vacilarán a la hora de invalidar determinadas leyes populares, ni los *populares* dejarán de poner en duda la validez del senado-consulto último que permitía ejecutar ciudadanos sin juicio previo. La ley de Gayo Graco, *lex de capite civium*, aprobada en el año 122 para evitar que se repitiera la situación del 133 —el asesinato puro y simple de ciudadanos romanos por razones políticas—, no es más que un medio de restaurar la costumbre de los antepasados, es decir, la protección jurídica del ciudadano [26]. Pero ¿cuál es la verdadera tradición?, ¿qué es una medida anticonstitucional? La sedición se encuentra ya en las propias palabras.

Conflicto de costumbres y crisis del lenguaje

Tucídides había sido el primero en indicar el efecto de la discordia sobre el juicio y el lenguaje: «los hombres cambian incluso el significado normal de las palabras en relación con los hechos», es decir, modifican el juicio sobre el valor tradicional, la moral, la naturaleza del elogio y de la reprobación. Salustio retomó esta idea en varias ocasiones, especialmente en un pasaje de la *Conjuración de Catilina* donde pone en boca de Catón de Útica la siguiente valoración: *vera vocabula rerum amisimus*… «Hace ya tiempo que hemos perdido los verdaderos nombres de las cosas, pues a prodigar los bienes ajenos le llaman liberalidad y

valor a la osadía para las malas acciones; con ello está la República a punto de perderse» [27]. Del mismo modo, el *Pro Sestio* ilustra esta confusión del lenguaje que conoce la sociedad romana: ¿quiénes son los hombres honestos?, ¿quiénes los sediciosos?, se pregunta Cicerón en una larga diatriba contra sus adversarios políticos. La conclusión es evidente: las palabras cambian de significado (tales como libertad, majestad o incluso pueblo) y en gran parte el debate político del último siglo girará en torno a esta ambigüedad. La ley de majestad, por ejemplo, la *lex Appuleia* votada en el año 100, aspiraba, según sus propias palabras, a salvaguardar la «grandeza del pueblo romano». Pero Saturnino entendía el pueblo como las asambleas por oposición al Senado, de modo que la majestad del pueblo era la soberanía popular defendida por los *populares*. Este hábil giro del significado tradicional permitía atacar a aquellos que habían intentado evitar que los tribunos hicieran aprobar sus leyes a favor del pueblo. Los conservadores, por su parte, daban al término *populus* su sentido antiguo de *respublica*. El pueblo era, para ellos, la ciudad en su conjunto y su majestad era la grandeza del estado, su soberanía, aquello que los tratados internacionales defendían. Por ello, las medidas populares aprobadas por medio de la violencia que ponían en peligro la paz civil podían verse afectadas por el peso de esta misma ley… Es esta ambigüedad la que permite a los conservadores acusar de lesamajestad al antiguo tribuno de la plebe C. Norbano, el cual había intentado procesar, según esta misma acusación, al antiguo cónsul Q. Servilio Cepión [28]. ¿Para qué sirve el lenguaje si no existe norma alguna? ¿Cómo pueden entenderse, comunicarse y respetar la tradición los ciudadanos, si las palabras no tienen el mismo significado para todos, si no reflejan la misma realidad? Era la propia noción de tradición, más que ninguna otra cosa, lo que estaba en juego y Cicerón se mostrará dispuesto a burlarse en cierta medida de ella para conseguir que se aprobara en el 66 la atribución de poderes extraordinarios a Pompeyo.

Acumular poderes exorbitantes en manos de un solo hombre no era ciertamente algo propio del espíritu tradicional, como él reconoce, y Catulo, su adversario, objeta que «no es necesario contravenir los usos y costumbres de nuestros antepasados». Sin embargo, los precedentes hacen legítimo el proyecto y el contexto de la guerra lo hace necesario: «con anterioridad, vosotros y vuestros padres creísteis necesario poner en manos exclusivamente de Mario todas las esperanzas del imperio para que se hiciera cargo de la guerra contra Jugurta, de la guerra contra los cimbrios y la guerra contra los teutones. En cuanto al propio Pompeyo, a pesar de que Catulo sea hostil a toda innovación que tenga que ver con él (*nihil novi*), recordaréis de cuántas medidas nuevas ha sido objeto». La oposición del senador Catulo refleja la resistencia de la sociedad ante la novedad, pero plantea a la vez una cuestión fundamental: ¿es suficiente un solo precedente para establecer una tradición?, ¿una vez aceptada una nueva práctica, refleja ésta de algún modo la costumbre?, lo que equivale a preguntarse sobre quién establece las normas en la ciudad.

A pesar de su carácter indefinido e impreciso, el *mos*, transmitido oralmente, estaba avalado, como hemos visto, por el prestigio de la enunciación y por el propio valor del pasado. Pero, sobre todo, se imponía de forma unitaria, como una evidencia. Ahora bien, a fines de la República la clase dirigente, dividida y enfrentada en facciones, es incapaz de formular una tradición común para todos. Su autoridad se ve, de este modo, amenazada. No es la *auctoritas* de los personajes consulares la que permite responder a la cuestión de si hay que conceder o no poderes especiales a Pompeyo, aunque ésta esté sustentada por la tradición, es el precedente y la utilidad presente, el éxito y la eficacia de Pompeyo. La división de la clase dirigente pone en tela de juicio el estatuto de la palabra y el lugar de la verdad. Tiberio Graco había demostrado, y no era el primero en hacerlo, que la palabra verdadera podía también formular los intereses específicos del pueblo contra la autoridad del Senado, de este

modo se hacía evidente que la verdad no era necesariamente aquella que mostraba la tradición: ¿estaría acaso dotada de autonomía? [29].

La historiografía nos ofrece otros ejemplos de estas discrepancias que afectaban a la definición de la tradición. En el 82, surge un conflicto entre unos acreedores que, en virtud de un uso frecuente, reclaman intereses sobre ciertos préstamos y los deudores que invocan una vieja ley que prohibía, como en Grecia, gravar los préstamos a los pobres. El pretor Sempronio Aselión no supo dirimir y envió a los litigantes ante los jueces; fue asesinado por los acreedores. El asesinato no resolvió el problema jurídico que suponía la incompatibilidad entre una ley vieja y una costumbre reciente. Pero pone de manifiesto el estado de violencia en el que se encontraba una sociedad cuyos principios más antiguos habían quedado obsoletos [30].

De hecho, bajo la presión de las transformaciones económicas y sociales provocadas por la Segunda Guerra Púnica y bajo la influencia igualmente de la filosofía y la retórica, los antiguos valores sufrieron poco a poco asaltos definitivos. Por ejemplo, la apelación cada vez más frecuente al interés inmediato y a la voluntad particular, y la promoción de la equidad frente al derecho estricto, permitieron numerosas innovaciones. Si bien es cierto que el derecho se beneficia con ello, se hace más flexible, y la definición y protección de los contratos y de las propiedades se modernizan, ¿señalan acaso los nuevos valores un progreso? Tito Livio recogió uno de esos primeros choques entre lo antiguo y lo nuevo: en el 171, mientras los romanos han decidido declarar la guerra a Perseo, continúan haciéndole creer que van a negociar la paz. Algunos senadores se indignan por este engaño tramado en nombre de la utilidad y de la habilidad política. «Los más viejos y los que recordaban los antiguos hábitos» —*moris antiqui memores*— defienden el recurso a la política tradicional basada en la lealtad, la *fides*, es decir, en la guerra justa, conducida según unas formas estrictas y se oponen a es-

tas nuevas prácticas. Sin embargo, el oportunismo y la perfidia prevalecen en esta ocasión, señal evidente del cambio de las costumbres [31].

La afirmación de estos nuevos principios no se hace siempre en nombre de la modernidad. El cambio fue a menudo más progresivo. En efecto, durante mucho tiempo se siguió haciendo referencia al *mos*, mientras que se invocaba de manera contradictoria, de tal forma que cada una de las facciones políticas reivindicaba la legalidad de sus acciones, a la vez que recurría a la violencia, al modo como «los ciudadanos sediciosos sacan a relucir los nombres ilustres de algunos varones de épocas pretéritas y los llaman amigos del pueblo, para hacerse pasar por sus imitadores» [32]. De este modo, en el 92, los censores hicieron cerrar la escuela de rétores latinos bajo el pretexto de que corrompía la tradición; Mario la defiende haciendo referencia a esa misma tradición. En el debate del Senado sobre el castigo que deben sufrir los conspiradores del 63, los cómplices de Catilina, César pide el encarcelamiento indefinido y recuerda «la sabiduría de que hicieron prueba nuestros antepasados»; Catón, por su parte, reclama la pena de muerte en nombre de los valores en vigor «en los tiempos de nuestros padres». Lo que queda de estas disputas sobre las palabras es una tradición reducida únicamente a su forma. Su contenido se pierde hasta el punto de que se la invoca de manera incoherente o incluso se olvida. «La negligencia de la nobleza ha dejado perder el arte augural», dice uno de los interlocutores del *De natura deorum*, «la verdad (*veritas*) de los auspicios está menospreciada; sólo la forma (*species*) permanece» [33]. Augusto sabrá recordar este sentido de las formas —restos del espíritu republicano.

La conciencia y el tiempo

«¿Qué sobrevive, por tanto, de las costumbres de antaño que han hecho que Roma permanezca de pie?» escribe Cicerón. «Las vemos caídas en el olvido hasta el punto de que no solamente no son ya admiradas, sino que ahora las desconocemos…». En el último siglo de la República, el patrimonio religioso, jurídico y lingüístico de la ciudad se vuelve inaccesible: cuando algo ya no es conocido, no se comprende. El mundo de los antiguos, hasta ese momento norma de la ciudad, se aleja de la realidad como un continente a la deriva. Por supuesto «es absolutamente imposible vivir sin olvidar», escribía Nietzsche, quien anticipa aquí el concepto de «amnesia estructural», es decir, un olvido impuesto por las propias estructuras sociales. Pero una cosa es este olvido necesario, producto de la sociedad y de las instituciones, y otro el olvido que pone en peligro las propias estructuras y que surge de la pasividad [34].

También Salustio reprochaba a su época y a la precedente su ignorancia y su dejadez. Varrón, por su parte, lamentaba ver desaparecer los antiguos ritos, «no por efecto de una invasión enemiga, sino por la negligencia de los ciudadanos». El término «negligencia» adquiere pleno significado cuando sabemos que está formado, como *religio*, a partir del verbo *ligere*, «unir» [35]. La *neg-ligentia* es, en primer lugar, la indiferencia hacia los signos divinos y, por tanto, el olvido de los dioses. Tito Livio, a su vez, lamentará, algunos años más tarde, que sus contemporáneos no crean más en los prodigios y que no los anoten en los registros oficiales. La lista de negligencias del hombre es larga: los augures han dejado desaparecer determinadas prácticas, los viejos templos se vienen abajo, la lengua se empobrece por el olvido de las palabras, los oradores desatienden el derecho civil. Es más, ¿qué decir de Quinto Cecilio Metelo que se equivoca sobre la historia de su propia familia? Séneca tendrá razón al afirmar que ya antes del asesinato de César «las antiguas costum-

bres habían desaparecido». A fines de la República, el ciudadano está como sonámbulo en su propia ciudad: no se parece en nada al soldado de Craso que, en brazos de una mujer parta, olvida Roma [36]. Es en la propia Roma donde se pierde el recuerdo de Roma.

En esta sociedad oral que se preocupa más por la rememoración que por el conocimiento, el olvido es la degradación del vínculo social y del sentimiento comunitario, la pérdida de la «profundidad cívica». Por ello, Varrón se impone el deber de describir los ritos y las costumbres antiguas, y Cicerón el de recomendar el estudio de la historia: «ignorar lo que ha ocurrido antes de nacer uno es ser siempre niño». En efecto, ¿qué es la vida del hombre si no se enlaza mediante la memoria de los hechos antiguos con la vida de nuestros antepasados?». La sociedad tardo-republicana comprendió bien la virtud unificadora de la historia, concebida bajo el signo de la memoria y de la escritura. Comprendió que un pueblo que no escribe sus tradiciones no se conoce a sí mismo y, sobre todo, puede desaparecer en cualquier momento. Frente a la crisis, se desarrolla entre los gramáticos, los juristas y los filósofos un movimiento «historicista», consagrado a redefinir los *mores*, y nace la investigación anticuaria: ya no se aprende más de memoria, se abre paso la erudición. También Augusto se situará en esta línea, aparentemente preocupado por recordar, a través de las leyes, los ejemplos de los antiguos que han caído en desuso [37]. Pero es Salustio quien dará una dimensión más profunda a este aspecto de la crisis. Bajo la forma de un discurso moral, su explicación procede en realidad de una visión metafísica.

Moral y política: el discurso de Salustio

Cum fracta virtus —Cuando la virtud se quebranta.

Entre las causas de la crisis, los historiadores romanos concedieron un papel preeminente a la influencia del lujo: de este modo, después de las conquistas, los hombres del siglo II se habrían corrompido rápidamente, abandonando toda moralidad en pos de su afán por el dinero. ¿Significa esto que sus antepasados habían sido un modelo de economía? ¿Serían como los trogloditas de los que Montesquieu dice que no se regían más que por la virtud?

Cualquier discurso moral exige precaución. En todas las épocas, se han elevado voces en contra del exceso de riqueza y del poder del dinero. Pero el alcance de este argumento varía según las sociedades, según el valor que se conceda al trabajo, a la propiedad y a la riqueza. Los romanos no criticaban *a priori* el beneficio: la austeridad de los antepasados no era más que un mito y el propio Catón, que se distinguía por una severidad rigurosa, preconizaba una agricultura dirigida hacia el beneficio y se dedicaba a prácticas comerciales tan rentables como dudosas. En cambio, pensaban que más allá de ciertos límites el poder del dinero influía de forma subversiva en los hombres. Aunque vivían en una sociedad censitaria, los romanos sabían que existían límites de tolerancia para la pobreza y para la riqueza [38]. Ahora bien, Roma se enriqueció considerablemente a medida que el imperio se fue ampliando: a partir del 167, los ciudadanos no pagaban ya ningún impuesto y eran los provinciales, es decir, los vencidos, los que terminan por asumir la carga fiscal. Pero además, hubo una llegada masiva de esclavos a la economía romana, una gran cantidad de botín arrebatado a los pueblos sometidos, el desarrollo del comercio, la introducción del lujo en la vida cotidiana… En el siglo II, las diferencias de riqueza se ampliaron en una proporción desconocida hasta el momento, de forma que una parte de la población ciudadana ha perdido sus tierras y se ve incapaz de ejercer sus obligaciones políticas. De ahí el proyecto de Tiberio Graco de devolver

las tierras a los ciudadanos desposeídos, es decir, de liberarlos de la pasividad política y económica causada por la indigencia —una idea que retoman, en el siglo siguiente, las *Cartas a César* de Salustio—. De ahí surgen también las leyes suntuarias destinadas a luchar contra la ostentación y la dilapidación de los patrimonios [39].

Pero hay una cuestión más importante: bajo la influencia del dinero, se modifican las mentalidades. En lugar de expresar relaciones simbólicas y no mediatizadas, como la dignidad, la autoridad, el prestigio o la amistad, las relaciones humanas se materializan. En una palabra, todo se hace venal. Ahora bien, la venalidad es generadora de «egoísmo social». Así, la *liberalitas*, la generosidad hacia la ciudad y los amigos es sustituida por la *avaritia*—el deseo de riqueza por sí misma [40]; y el interés particular sustituye al interés general—. Después de una transformación espectacular, lo económico prevalecerá en adelante sobre lo político. Ese es el verdadero objetivo del discurso moral en Roma: el olvido de las prácticas y de las mentalidades tradicionales. Ese es el lenguaje también de Salustio.

Falso queritur de natura sua humanum genus: «El género humano se queja de su naturaleza sin razón… Ahora bien, a poco que reflexionemos veremos, por el contrario, que no hay nada más grande, ni más noble que el hombre y que, si algo le falta a su naturaleza, no es tanto la fortaleza y el tiempo como el arte de servirse de ambos». Cuando el hombre es capaz de hacer uso de su razón y de su virtud, de su *virtus*, es capaz de llegar más alto: tomar el destino en sus manos —*regere casus*—; ser libre, puesto que se libera de los placeres; acceder a la eternidad, ya que la *virtus* manifiesta la preeminencia del alma sobre el cuerpo, de la divinidad del hombre sobre su animalidad, y le permite de este modo perdurar. Por el contrario, cuando se rige únicamente por los placeres del cuerpo, el hombre valora su vida personal por encima de todo. Sin otra preocupación que el momento presente, no quiere proteger más que sus intereses pro-

pios, no busca más que su seguridad —en detrimento incluso de la libertad—. Olvidando la gloria y el valor, parece así un «cautivo» (*captus*): «la vida sin el valor de morir es la servidumbre» dirá, por tanto, Séneca. Una primera constatación se impone: al convertirse en esclavos de los placeres corporales y de las riquezas, los hombres temen a la muerte y pierden el sentido de la inmortalidad. En el prólogo de la *Guerra de Jugurta*, Salustio combina las palabras y las representaciones de la época, jugando con la oposición entre eternidad y brevedad, obsesión por permanecer y finitud humana. La palabra *mortales* resuena en cada una de sus frases [41].

Por mucho que se invoque la influencia de la filosofía griega en esta visión del mundo, está implícito algo más simple: el hombre sólo se realiza como tal en la ciudad, está perdido si hace prevalecer la individualidad, si vive en la «utopía de lo inmediato». Los antiguos no dudaban de que el ser humano fuera mortal, pero pensaban que la continuidad temporal de la tradición y la fuerza del vínculo cívico, fundamento de la virtud, les permitían alcanzar su parte de inmortalidad. Pensaban que la ciudad protegía al individuo de su efímera condición temporal gracias a la cadena de generaciones —¿no es eso también a lo que se refiere Varrón cuando al comienzo de las *Antigüedades* plantea la cuestión de la inmortalidad del alma?—, ya que las ciudades perduran y dejan su huella en el recuerdo de los seres humanos. Ahora bien, los hombres de fines de la República, olvidando el pasado, reemplazaron la exaltación de los antiguos por la envidia: temiendo, ante todo, la muerte, no piensan en servir como modelos para la posteridad y rompen la serie de *exempla*. Incluso la carrera de las magistraturas pierde todo su significado [42].

Por ello, escribir la historia se convierte para Salustio en una cuestión de salud pública, como lo será para su contemporáneo Lucrecio el estudio racional de la naturaleza: no tanto un sustituto de la acción política como de la memoria tradicional —

con la diferencia de que la historia ya no pertenece al ámbito del espectáculo (como lo hacían la procesión de las imágenes de los antepasados o la transmisión de los *exempla*), sino al del pensamiento—. La conciencia histórica nace, de este modo, de la muerte de la tradición y la salva de esta muerte [43]. Salustio, del cual se destaca a menudo el pesimismo, manifiesta, en realidad, una confianza en la inmortalidad de las cosas del espíritu y de la ciudad. Estamos muy lejos de la actitud trágica de Marco Aurelio quien, resignado a sufrir la profunda soledad del hombre, no dejará de convencerse, en un constante retorno hacia sí mismo, de que el hombre es mortal, en una época en la que ni la sociedad, ni la historia, aparecen como una salvación posible y mientras el cristianismo, por su lado, juega con las palabras y habla de otra eternidad. Sin embargo, los últimos años de la República ya ven brotar este pesimismo trágico que nace del vacío político impuesto por la crisis.

El fracaso de la tradición: el recurso a la filosofía

> Sabed que la mayoría de los hombres no escapa al siguiente dilema, o están en mala relación con la conciencia, o con los asuntos de su época.
>
> Agrippa d'Aubigné, *La Confession du sieur de Sancy*.

Strenua inertia: así describe Horacio el desasosiego de los espíritus que se conoce en su época desde Actium. El oxímoron «inquietud pasiva» o «pasividad tensa», que refleja admirablemente la idea de la tensión moral, recuerda esta debilidad sin remedio que Cicerón reprochaba, como Salustio, a sus contemporáneos, y que, no obstante, a su vez él tenía que padecer. «Todos procurábamos huir y aun esto no nos aseguraba la salvación», escribía en el peor momento de la crisis con Marco Antonio en el 44-43 [44]. En el incesante movimiento errático o de huida de los hombres y de los espíritus, en un mundo hos-

til y vano, a algunos la filosofía moral les parecía un recurso válido en los últimos años de la República. Nunca los romanos reflexionaron tanto como en esta época sobre las pasiones, los temores y los medios para conjurarlos. En plena Guerra Civil, Cicerón, presa del pánico, se esforzaba por encontrar de nuevo la calma a golpe de tesis y antítesis, y su correspondencia muestra toda una sociedad cultivada en busca de respuestas a los males políticos en la reflexión filosófica, es decir, en preferencias personales e intelectuales.

Sus antepasados no habían desconocido el drama y el sufrimiento; pero obtenían de ellos un aumento de poder y de capacidad de actuación, ya que de las experiencias y dificultades compartidas extraían renovadas energías. La prosperidad del estado se convertía en el consuelo de las desgracias domésticas, la eternidad de Roma conjuraba el miedo a morir. Así Emilio Paulo, quien en el mismo día celebró su triunfo sobre Perseo, rey de Macedonia, y asistió a los funerales de sus dos hijos, pudo decir: «La dicha pública y la felicidad del estado me consuelan de mis desgracias privadas». Por el contrario, con el fracaso de los valores tradicionales, el hombre, inmerso en la soledad social, no es capaz de transformar el dolor en acción, descubre el desgarramiento entre conciencia y política: Servio Sulpicio Rufo se queja a su amigo Cicerón de que la República ya no le sirve de ningún consuelo, y este último le confiesa a Varrón que no le queda nada que le ayude a vivir más que el estudio —es decir, la autonomía moral, la sabiduría [45].

La filosofía moral toma así el relevo, con mayor o menor éxito, de la virtud política —de la virtud activa—. Haría falta establecer la lista exhaustiva de los tratados escritos o traducidos en esta época, en griego y en latín: *De morte* de L. Vario Rufo, *De officiis*, *De patientia* y *De virtute* de Bruto, los tratados de Varrón, los de Cicerón, *De rerum natura* de Lucrecio, todos los prólogos de Salustio que pertenecen al mismo género literario, y además, por no citar más que a él, los de Filodemo, el gran

maestro del epicureísmo en Herculano: *Sobre la muerte*, *Sobre los vicios*, *Sobre la ira*… [46]. Frente a la crisis de la conciencia, el pensamiento codificado se presenta como una ayuda (*subsidia*). Los tratados son «lenitivos» para el alma, advertencias por escrito, resumirá Séneca, «cual preparados de útiles medicinas», que ofrecemos a los demás «después de haberlos probado en nuestras propias heridas» [47].

El recurso a la filosofía manifiesta un cambio. En el pensamiento tradicional los ejemplos, invocados para justificar una elección o una acción, servían de modelos positivos y concretos. Contribuían a actuar valorando la acción presente a través del pasado. En los tratados filosóficos se formulan todas las desgracias de la humanidad, se dan a conocer todas las formas de miseria y todos los ejemplos de sufrimiento, como si se tratara de privar al hombre de toda consolación posible. Los ejemplos, utilizados de forma secundaria y negativa, ayudan a sufrir: la finalidad, en este caso, es extraer una lección general, no particular, y, como dice Hegel, volverse indiferente a la realidad. Hablar de la miseria de la humanidad hace silenciar la del individuo, persona abstracta a la que sin cesar se le recuerda su condición metafísica, independientemente de esta o aquella situación histórica [48]. La imposibilidad de actuar en la sociedad y en la vida política —y por tanto, el desgarramiento del individuo, a partir de ahora separado en cierta forma de su realidad corpórea— fue lo que empujó a los romanos cultivados a perseguir la ataraxia.

La mayoría, no obstante, intentó proteger a la ciudad de la ruptura, de la deconstrucción, durante el mayor tiempo posible. Salustio, como vimos, trata de restaurar la memoria cívica y el *De officiis* de Cicerón, ese «manual de la clase dirigente», puede entenderse como un intento de reformar el vínculo entre la conciencia y la ciudad, no sólo mediante la cultura filosófica, sino también mediante la apelación al civismo y la reforma institucional. Pero leyendo las cartas de Cicerón, se percibe clara-

mente la dificultad que encontró en este proyecto, pues dan prueba de su indecisión entre la esperanza de una solución política y la tentación de retirarse al estudio. El más radical de todos, Lucrecio, propone también una solución personal a la crisis: convertirse en epicúreo y alejarse de la vida política.

Vemos así que, poco a poco, la filosofía y la retórica —y no la religión ni la política— se convierten en el consuelo de una época que descubre el florecimiento de la personalidad, la ruptura entre moral y política, lo trágico de la historia [49]. En el Imperio se confirma esta ruptura: al confiscar la política a los ciudadanos, el emperador en solitario (*solus*, dice Horacio) asumirá la razón de estado, consagrando la autonomía de lo político respecto a la moral. Para sobrevivir políticamente, el súbdito deberá elegir entre colaborar —ésta será la actitud de Quintiliano, expuesta de forma teórica en el libro XII de la *Institución Oratoria*— o callarse y ocultar su conciencia: ésta será la enseñanza de Tácito [50].

A los ojos de los contemporáneos de Cicerón y de Salustio, el individualismo había causado estragos. El interés individual daba preeminencia al beneficio por encima de la virtud política, las rivalidades entre individuos cambiaban el significado de las palabras y la búsqueda de la utilidad inmediata para cada uno hacía olvidar las tradiciones. Ya no había una verdad, una norma, válida para todos: de este modo, una multitud de trayectorias individuales se reflejan en las autobiografías, las monedas, las genealogías o los homenajes que se rinde a los dioses. Incluso el tiempo humano se ha acortado: de línea infinita que unía el pasado con el futuro, se ha reducido al simple presente. La filosofía moral recupera, así pues, el agudo sentimiento de la brevedad de la vida.

Rupturas e innovaciones

Catulo no alcanzó los 30 años, Lucrecio se suicidó a los 43 años, Calvo, amigo de Catulo, desapareció a los 35 años… La vida es breve y filosofar es un urgencia: «el mayor daño que se le hace a la vida es el aplazamiento» escribirá Séneca. Hasta ese momento, la historia romana había enseñado lo contrario: Fabio Máximo había permitido a Roma reestablecer la situación después de las victorias fulminantes de Anibal contemporizando. «La temeridad», concluía Tito Livio, «es signo de estupidez» [51].

«Tempus fugit»: fugacidad y juventud

En los últimos decenios de la República, la conciencia del tiempo se modificó sensiblemente: la historia parecía acelerarse. La rapidez afecta a la vida política, cortocircuita el funcionamiento de las viejas instituciones y arrastra a la República. Es la velocidad de las noticias lo que desestabilizaba cada día a las almas indecisas: la rapidez de Catilina, que paraliza súbitamente a las autoridades romanas; la «increíble celeridad» de Pompeyo que, «persiguiendo a los rebeldes de Asia, vuela de región en región»; la de César que, tras cruzar el Rubicón con su ejército, llega a Roma en un tiempo récord, poniendo en fuga inmediatamente a Pompeyo; quien además llegó a Capadocia, vio al rey Farnaces y lo venció [52]; y del que Cicerón admira con pavor «la resistencia, la rapidez y la incesante actividad», reconociendo, por otro lado, que «nadie ha podido recorrer tierras tan alejadas más rapidamente de lo que tú las has visitado no diré en tus marchas sino con tus victorias». Su hijo Octavio siguió sus pasos. Ante las amenazas de Marco Antonio «sin que nadie lo esperase, surgió y reunió un ejército». Cicerón, que emplea tanto tiempo en tomar una decisión personal, comprende, sin embargo, la urgencia política y se indigna con la lentitud del Senado para reprimir a Catilina, como en otro tiempo lo hará con la

lentitud para declarar la guerra a Marco Antonio. Algo es evidente: el tiempo ya no es el mismo para el Senado y para los *imperatores*, sus generales, quienes en las cuatro esquinas del imperio, corren de batalla en batalla. «Si Bruto comprende que es más provechoso a la república perseguir a Dolabela que permanecer en Grecia, obrará por su cuenta, como ya lo hizo otra vez y, en medio de tantos incendios a que es preciso acudir inmediatamente, no esperará las órdenes del Senado… Así pues, en tan gran desorden, en tan gran perturbación de todas las cosas, es absolutamente preciso obedecer más bien a las circunstancias que a la costumbre» [53].

Lo que también cambia en esta época es la relevancia de la juventud. Y no se trata únicamente de evocar aquí el fenómeno, que aparece después de la Segunda Guerra Púnica, de la llegada de jóvenes al gobierno de la ciudad que no habían obtenido con anterioridad ninguna magistratura, cuando tradicionalmente el poder se transmitía acorde con la lentitud requerida por la carrera de los honores. Los casos de Escipión el Africano, que había accedido a la edilidad cuando no tenía más que 22 años, de Tito Quinctio Flaminio, que «evitando los cargos intermedios solicitados normalmente por los jóvenes, había sido elegido cónsul gracias al apoyo del pueblo, el de Pompeyo, en el siglo siguiente, que reclutó un ejército con 20 años, y llegó al consulado, después, sin ninguna experincia institucional, o el de Octavio, que con la misma edad, amenazó con sus tropas al Senado porque le denegaba el consulado, son todos ejemplos que, sin duda, seguían siendo excepcionales y que favorecidos por la crisis, ponían de manifiesto las disfunciones a las que las leyes trataban de poner fin [54]. En cambio, desde los años 60, la aparición de la cuestión de la juventud en el debate político revela, sin embargo, otra cosa: un deseo de ruptura, una voluntad de inauguración. En una sátira de Varrón, un tal Epimínides es ridiculizado por defender ardientemente las antiguas costumbres y unos jóvenes gamberros lo condenan a ser arrojado al Tiber junto con otros ancianos, partidarios suyos. La

historieta es una alegoría: la juventud claramente no es una edad de la vida, sino un estado del espíritu. Se comprende así el discurso de Catilina a sus hombres: «por los dioses y los hombres, la victoria está en nuestras manos; fuertes son nuestra juventud y nuestros ánimos, en tanto que en ellos [los nobles en el poder] todo ha envejecido, no sólo por los años, sino por la misma opulencia. No hay más que empezar: lo demás vendrá por sí mismo». Y Cicerón denuncia que con Clodio «se confería a la juventud nuevos encargos», esta «juventud perdida» que aterroriza la ciudad y que, además, va a engrosar —al menos así lo ve él— las filas de César en el 50 [55]. Es en este contexto en el que Cicerón escribe un tratado sobre la vejez, en el que pone en boca de Catón el Censor: «si queréis leer u oir cosas de fuera, os encontraréis las más grandes repúblicas llevadas a su ruina por la juventud y sostenidas y restablecidas por los ancianos» [56]. Una afirmación como ésta tenía una resonancia especial en el 44, fecha del tratado.

Sociedad tradicionalista, «ensalzadora del pasado», según las palabras de Tácito, Roma divisaba un «horizonte temporal» limitado: si bien la novedad tenía su lugar —en una sociedad oral, el cambio reside en el corazón mismo de la tradición, y se desarrolla, en cierto modo, sin testigos— se mantenía, en principio, por el respeto a los valores antiguos. Era necesario que perdurara un vínculo entre lo nuevo y lo antiguo y que este vínculo fuera claro. Todo lo demás era la novedad absoluta, a la cual apelaban, en los últimos años de la República, aquellos que no poseían nada, y que, por este hecho, «detestan lo antiguo;… en aborrecimiento de su propia situación, tratan de que todo cambie». Estos eran Catilina o Lépido, a los que Floro fustigará por su «ávida sed de cambio» —*rerum novarum per insoletiam*—. También se contaban entre estos los hombres sin cultura, que habían perdido toda relación con la tradición y hacían caso omiso de la historia [57].

La utilización que hará Augusto del tema de la juventud en su propaganda adquiere así todo su significado. Al difundir la idea de una necesaria refundación de la ciudad, de la cual él se presenta como el nuevo Rómulo, y exaltar a Apolo, no defenderá, a pesar de las apariencias, la costumbre de los antiguos, sino la novedad radical [58], pues, para los ojos ejercitados, la tradición no es el origen, es la genealogía, es decir, la constitución lenta de la ciudad a través de sus sucesivos éxitos, así como el homenaje que se rinde a la vejez, rica en esa acumulación de experiencia que describe el *De senectute* de Cicerón. Para defender aquella tradición, los «últimos» republicanos habían intentado asegurar la duración del estado, garantizar su estabilidad y conservación, en lugar de refundarlo, aunque ello supusiera buscarle otros cimientos. En contra de un pseudo-retorno al origen que, como se sabe, no vale más que como ideología y es radicalmente subversivo, ellos habían propuesto, por ejemplo, recurrir a la historia, retomar científicamente el derecho y las costumbres, pero no como demagogos que procuran los intereses de cada uno, sino como pedagogos que se dirigen a la inteligencia.

Antiguos y modernos

La sociedad romana, no obstante, manifestaba, en otros ámbitos, bastantes signos de este espíritu de novedad que parecía poner en cuestión los viejos valores, el estatus mismo de la tradición. Estaba la filosofía revolucionaria de Lucrecio, o incluso la nueva poesía de Catulo, Calvo y Cinna, todos itálicos recientemente romanizados, originarios de la Cisalpina, y que, en los años 50, defendían una estética de la futilidad y de la poesía frívola (*nugae*) totalmente contraria a la *gravitas* romana. La historia comenzaba, de este modo, a renovarse. En la estela de Lucilio, quien a fines del siglo II se burlaba del excesivo interés por la

antigüedad, o de Sempronio Aselión, que exhortaba a escribir la historia del tiempo presente, Claudio Cuadrigario, en los años 70, terminó sus *Annales* con la muerte de Sila (en el 79), mientras que Sisenna (muerto en el 67) narró la reciente Guerra Social así como el conflicto que había enfrentado a Mario y a Sila. Por último, en los años 90-80, los rétores latinos ensalzaban la modernidad frente a cualquier modelo antiguo, ya fuera griego o romano. El autor de la *Retórica a Herenio* extraía todos sus ejemplos de la actualidad y lo hacía con la intención de renovar la disciplina. Los censores de la época se equivocaron poco con respecto a la naturaleza de esta nueva retórica; en el 92, hicieron cerrar las puertas de su escuela, juzgándola demasiado opuesta a las costumbres.

El debate continuaba en el corazón mismo de la lengua. El latín no se había fijado por completo en esta época y se discutía la corrección de cualquier expresión, el empleo de determinados giros… Mientras que los gramáticos estudiaban el origen de las palabras, algunos proponían innovaciones: los antiguos decían *aeditumus* para hablar del guardián de un templo, escribe Varrón, pero «los refinados espíritus modernos (*recentes urbani*) lo corrigen por *aedituus*». Los *urbani* son los esnobs, la gente de la ciudad, los «importantes». Frente a esta tendencia se desarrollaba a la vez una corriente arcaizante: «Existe un defecto que algunos persiguen a propósito: un tono rústico y campestre a algunos les deleita, para que parezca que su modo de hablar conserva la lengua de antaño (*antiquitas*)… Ese era Lucio Cota…; se esforzaba a conciencia en imitar a los antiguos no sólo en el léxico, sino también en el acento casi rústico». En esta disputa sobre el lenguaje la contraposición *recentes/antiquitas* vuelve a reafirmar el surgimiento de una nueva mirada hacia las cosas antiguas. Ya nadie lee a Catón, se queja igualmente Cicerón, «¡su estilo es bastante anticuado (*antiquior*)… a los ojos de las nuevas generaciones!». Algunos incluso comenzaron a pensar que todo aquello que era contemporáneo tenía una mayor perfección, y desarrollaron así la idea de un progreso del espíritu y

de las artes. Para otros el pasado, dado que era inaccesible, estaba realmente superado [59].

En el fondo, ya nada estaba en su sitio. La *antiquitas* tenía visos de estar en desuso, se convertía poco a poco en *vetustas*. El tiempo había, de algún modo, entrado dentro de la tradición, condición propicia para las meditaciones filosóficas sobre la decadencia y la degradación de las cosas. «Pocas cosas hay que no deteriore el paso del tiempo (*vetustas*). Muchas son las que destruye. A quien has visto joven hermoso, lo contemplarás marchito en la vejez», escribía Varrón en el *De lingua latina*. Le parecía que el pasado era como un laberinto, un bosque tenebroso con múltiples obstáculos y senderos intransitables. En *De re publica*, Cicerón comparaba el estado con un cuadro cuyos colores se habían borrado con el paso del tiempo (*vetustate*) y meditaba sobre la muerte de las ciudades. En ese mismo momento, se difundía la idea de que un mundo nuevo estaba naciendo —de hierro para unos, de oro para otros [60].

El fin del mundo

El último siglo de la República está envuelto por completo en una atmósfera de fin del mundo. Hacia el año 100, la «ninfa» Vegoya anunciaba a los etruscos la llegada de su última edad, caracterizada por la avaricia de los hombres y la cólera de Júpiter: «La tierra se volverá estéril a causa de las tormentas y los tornados, las cosechas serán azotadas por la lluvia y el granizo, desecadas por el calor y destruidas por la enfermedad; y habrá munerosas disensiones entre los hombres». Los arúspices consultados en el 88 después de unos ominosos prodigios —sonidos de trompeta habían retumbado en un cielo sereno— respondieron que esa extraña señal anunciaba la mutación del mundo y el paso a otra edad». Los prodigios se repitieron en el 83 y los arúspices anunciaron una guerra terrible. Algún tiempo

más tarde el Capitolio estaba en llamas. En el 65, tras otra serie de fenómenos misteriosos, los sacerdotes etruscos explicaron que «la ruina total de Roma y del imperio estaba próxima si no se apaciguaba a los dioses inmortales». Y otras predicciones anunciaban catástrofes, la llegada de tiranos, y de nefastas desavenencias entre los poderosos [61]. El día después de los idus de marzo del 44, en el transcurso de unos juegos organizados en honor de César, el paso de un cometa, que para el común de los mortales fue señal de su divinización, se interpretó por el arúspice Vulcanio como el signo del comienzo del siglo x, el último antes del fin del *nomen* etrusco [62]. Algo más tarde, la ciudad se vio sobrecogida por el miedo. Mientras los horrores de la Guerra Civil aumentaban con el peligro parto, y una predicción bárbara anunciaba la próxima desaparición del *nomen* romano, Horacio advertía a sus contemporáneos que debían expiar los errores de sus padres y les invitaba a abandonar la ciudad [63]. Ovidio dirá igualmente en las *Metamorfosis* que todo pasa, que todo transcurre. Pero el autor del *Arte de amar* está ya bastante lejos de la «intranquilidad» que caracteriza a la generación precedente.

Algunos se opusieron a esta oleada de miedo: Cicerón veía venir lo peor desde los años 60 —«el estado está muerto»— pero se negaba a dejarse llevar por la irracionalidad de algunos neopitagóricos o por las absurdas supersticiones de la época. Salustio culpaba a los nobles, a su vana palabrería y a las profecías de sus adivinos… Y si Lucrecio veía con buenos ojos que el mundo que se derrumbaba fuera también el de la nobleza romana, se debía a que integraba esta caída dentro de la visión de una decadencia cósmica —«¿no ves incluso las mismas piedras sucumbir a las embestidas del tiempo, las altas torres derrumbarse…?»— y se burlaba de las predicciones: «el desconocimiento de las causas (*rationis egestas*) deja al espíritu en la duda, nos preguntamos si el mundo tuvo un comienzo y, en consecuencia, si debe tener un fin» [64].

No obstante, los eruditos contaban los siglos. Influenciado por la ciencia etrusca que concedía a los pueblos una duración determinada —las *Tuscae Historiae* fijaban en diez siglos el tiempo asignado a Etruria y ésta se encontraba entonces en su octavo siglo—, e influenciado igualmente por las concepciones pitagóricas que añadían a esta visión la idea de una mutación y renovación —la palingenesia, la nueva edad de oro, el gran año [65]—, Varrón estudiaba la vida (*de vita*) y el origen (*de gente*) del pueblo romano, su evolución desde la infancia. Se detenía en cálculos meticulosos e intentaba datar de la forma más precisa el nacimiento de Roma con el fin de fijar con precisión su muerte. Había recurrido a un matemático y filósofo, diríamos más bien un astrólogo, su amigo Lucio Tarucio de Fermo para establecer la fecha del nacimiento de Rómulo. Una vez conocida ésta, se podría fechar la fundación de la ciudad y, en consecuencia, su caída. En efecto, un tal Vettio, erudito y experto en el arte augural, había pronosticado a Roma una vida de mil doscientos años [66]. Dividido entre la idea hesiódica de que el mundo había conocido en sus orígenes una edad de oro y la innegable conciencia de que existía el progreso en la historia, Varrón veía su época como el «mundo al revés» y creía que la palingenesia era inminente. A lo largo de este siglo el terror de un fin del mundo, avivado seguramente con una finalidad política, se mezcló así con la idea de una nueva era, de un nuevo siglo, que Augusto convertirá, sin duda conforme al proyecto de César, en el símbolo de su reinado con la celebración, en primer lugar, de unos Juegos Seculares en el 17, y que quedará inmortalizada en la *IV^a Égloga* de Vigilio escrita en el 40 [67].

Los últimos romanos

En época imperial, personajes como Séneca, Tácito o Plinio volvían la mirada con nostalgia hacia la inmensa libertad que

había conocido esta época, donde, al mismo tiempo, la libertad había corrido un gran peligro. La tiranía, cuyo fantasma Cicerón veía amenazar la *respublica* desde los años 50, finalmente había prevalecido y parecía que con ella el antiguo espíritu había sucumbido. Es por ello que, en la época de Tiberio, Cremucio Cordo pudo escribir que los asesinos del tirano César, Casio y Bruto, eran los últimos romanos; lo pagó con su vida.

No se puede decir que los romanos nunca fueron tan libres como durante las guerras civiles, pero en la brecha que se abre entre fines del siglo II y comienzos del Imperio, el pensamiento romano dio pruebas de una creatividad y de un dinamismo notables. Sin duda, la época conoció la violencia, los conflictos, las predicciones y la inquietud irracionales, el olvido de las tradiciones: una verdadera crisis de la cultura. Sin embargo, al mismo tiempo se orienta hacia la exploración de los poderes del espíritu. Sobre el desorden se construye el espíritu científico y sobre el pluralismo se constituyen la unidad y la identidad romanas. La era de la *revolución* romana fue una era de la Razón, lo cual no debe apenas asombrarnos; el espíritu crítico y la construcción racional que permiten al hombre liberarse de lo arbitrario nacen en los estados libres. Bajo la tiranía, la Razón se oculta o se convierte en dogmática.

Notas al pie

[1] *Phil.* VIII, 3, 8. Todas las fechas citadas en esta obra son anteriores a la era cristiana, se señalarán las excepciones.

[2] *De rer. nat.* I, 41; II, 10: *errare atque viam palentis quaerere vitae*. Seguramente Lucrecio evoca aquí la condición humana pero el contenido del libro II está fuertemente influenciado por la realidad romana. Sobre el cierre del tempo de Jano: Suet., *Aug.* 22, 1; Florus, II, 34 (IV, 12, 61); cfr. P. Gros, *Aurea templa. Recherches sur l'architecture religieuse de Rome à l' époque d' Auguste*, Rome, BEFAR, 231, 1976. Sobre el templo de la Concordia: Dio., LV, 8, 2. Se trata del templo construido por L. Opimio en el Foro en el año 121 después de la muerte de Gayo Graco (Ap. *B.C.* I, 26, 120; Aug. *Civ. Dei* III, 25; Plut., *C. Grac.* 17, 8). El templo fue promovido en el 10 d.C. al rango de santuario de la *Concordia Augusta* (Dio., LVI, 25, 8); cfr. Ovidio, *Fastos* I, 645 y ss.

Augusto hizo construir también otro templo a la Concordia en el Pórtico de Livia (Ovidio, *Fastos*, VI, 637) siguiendo, sin duda, el proyecto no realizado de César de erigir un nuevo templo a la *Concordia nova* (Dio., XLIV, 4, 4). Sobre toda esta cuestión cfr. A. Momigliano, «Camillus and Concord», en *CQ*, 36, 1942, pp. 111-120 (=Secondo Contributo, 1960, pp. 89-104) y en segundo lugar C. J. Simpson, «Livia and the Constitution of the *Aedes Concordiae*. The evidence of Ovid *Fasti*», en *Historia*, 1991, pp. 449-455 (con la bibliografía de las notas 1-3). La importancia del tema de la concordia desde fines de la República está igualmente confirmada por la presencia de *Concordia* en las monedas tardorepublicanas a partir del 62: cfr. M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1974, números 415 y 417 (denarios de Paulo Lépido del 62); 429,2a (de P. Fonteyo Capitón del 55); 436 (de L.Vinicio del 52); 494, 41 (de L. Mussidio) y 529, 4a (*quinarius* de Marco Antonio del 39).

[3] Por orden Cic., *Acad.* I, 3, 9 (sobre el comportamiento errático); Cic., *Fam.* V, 12, 4: *commutationes civiles*.

[4] Plat., *Leyes* VII, 793c-d; Ap. *B.C.* I, 30; 33; 60 y ss.

[5] El papel de los generales es puesto de relieve especialmente por Cornelio Nepote en las biografías griegas y romanas, que plantean repetidamente el problema de su control por parte del poder político. Cfr. A. C. Dionisotti, «Nepos and the Generals», en *JRS,* 78, 1998, pp. 35-49; sobre la influencia de las conquistas en las costumbres, cfr. Sal. *Iug.* 41; sobre el papel de los itálicos, cfr. G. Luraschi, «La questione della cittadinanza, nell'ultimo secolo della Repubblica», en *SDH,* 1995, pp. 17-67.

[6] Sobre Menenio ver Liv., II, 32, 11. Sobre la constitución romana cfr. Pol., VI, 11-18; *De rep.* II, 33, 57 y para una comparación de lo expuesto por Polibio y por Cicerón ver J.-L. Ferrary, «L´archéologie du *de republica* (II, 2, 4-37, 63): Cicéron entre Polybe et Platon», en *JRS*, 74, 1984, pp. 87-98. Por lo que respecta a la aparición del tema de la concordia, ésta estará vinculada, según Momigliano (*idem*, pp. 111 y ss), a la introducción en el siglo IV de la diosa Homonoia en Grecia y en la Magna Grecia. La *concordia* parece, en cualquier caso, recordar la idea pitagórica de la Armonía, que Arquitas de Tarento había establecido como principio de su gobierno en esa misma época y que, sin duda, influenció a una parte de la clase dirigente romana, especialmente a Apio Claudio: cfr. L. Ferrero, *Storia del pitagorismo in mondo romano (dalle origini alla fine della repubblica)*, Turín, 1955, pp. 167 y ss. y más recientemente M. Humm, «Les origines du pythagorisme romain», en *Et. Cl.* 64, 1996, pp. 339-353. La cuestión, no obstante, es compleja dado que los dos conceptos de *homonoia* y de *concordia*

son polisémicos. Sobre la *homonoia* ver los comentarios de P. Jal, «Pax civilis-concordia», en *REL*, 1961, pp. 222 y ss.

[7] A. Momigliano (*idem*) cuestiona la historicidad del templo de Camilo. Pero el asunto se sigue debatiendo entre seguidores de la tesis de Momigliano como L. Richardson, «Concordia et Concordia Augusta, Rome et Pompéi», en *PP*, 33, 1978, pp. 260-262 y oponentes como J.-C. Richard, «Pax, Concordia, et la religion de Janus à la fin de la République romaine», en *MEFRA*, 75, 1963, pp. 303-383. Sobre el episodio de Flavio cfr. Liv., IX, 46, 4-5; Plinio, *N. H.* XXXIII, 17-20; Cic., *Pro Mur.* 25; *Att.* I, 1, 8; *De orat.* I, 186 (cfr. F. D'Ippolito, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma-Bari, 1986, pp. 11-12; 39 y ss.; 101-103).

[8] *De orat.* II, 48, 199. Cfr. también *De leg.* III, 24: «Se ve libre el Senado de odio y los plebeyos dejan de promover peligrosas contiendas sobre sus derechos». Acerca de los Graco, por el contrario, Cicerón escribe que su política ha trastocado el estado al situar al pueblo por encima de la autoridad de los magistrados: *convellit statum civitatis* (*De harp. resp.* 41). Sobre la expresión «según la naturaleza de las cosas» cfr. Cic., *De rep.* II, 33, 57: así, el tribunado de la plebe, concedido al pueblo después de una sedición en el siglo V, ha permitido contener mejor los excesos (cfr. *De leg.* III, 19 y ss; *De rep.* II, 34, 59). Aunque la idea ciceroniana es en general clara, esta «naturaleza de las cosas» es objeto de debate: cfr. L. Perelli, «*Natura* e *ratio* nel II libro del *de re publica* ciceroniano», en *RFIC*, 100, 1972, pp. 295-311; *contra* J.-L. Ferrary, «Ĺarchéologie du *de republica*» (II, 2, 4-37, 63): Cicéron entre Polybe et Platon, en *JRS*, 74, 1984, pp. 87-98. Sobre la posición de Quinto: *De leg.* III, 19-22.

[9] Sal., *Iug.* 41, 2; 4; cfr. también *Catil.* 10, 1. Sobre la idea de la virtud como vínculo social cfr. Dionisio de Halicarnaso, según el cual el sentido comunitario de los romanos les protegió de la tiranía y les permitió conocer una democratización pacífica (cfr. P. A. Brunt, *Conflits sociaux dans la République romaine*, París, 1979[1971], p. 80; E. Noé, «Richerche su Dionigi d'Alicarnasso», en *Richerche di storiografia greca di èta romana*, Pisa, 1979, pp. 24-30). Sobre la cuestión del temor, cfr. también Sal., *Hist.* I, fr. 9-10 McG. (= Aug., *Civ. Dei*, II, 18) donde Salustio considera que la concordia no depende del *amor iustitiae*, sino del miedo a Cartago, una idea que los antiguos atribuían ya a Escipión Násica, contrario a la destrucción de Cartago en el 146 (Diod., 34/35, 4-6; Plut., *Cato maior* 27; Flor., I, 31, 5 (II, 15, 5); Ap., *Pun.* 69, Aug., *Civ. Dei* II, 18), pero que posiblemente deba datarse en el siglo I. En este mismo sentido, Varr., *De vita p. R.* II, 66 y 67 Rip. y cfr. también Veleyo Pat. II, 1.

[10] Sucesivamente Sal., *Hist.* I, 15; a partir de la muerte de Ti. Graco, *seditiones graves coepisse*. Sobre la fragmentación de la clase dirigente en época de los Graco y su división en dos facciones los autores antiguos son unánimes: Cic., *Har. resp.* 19, 41. Acerca de las *discordiae civiles*, cfr. Varr., *De vita p. R.* IV, 114 Rip.: *bicipitem civitatem fecit, discordiarum civilium fontem*. Compárese con el calendario brontoscópico de Nigidio Fígulo (en 24 oct.): ἐκ διχονοίας τῶν κρατούντων ὁ δῆμος περίεσται (sobre este calendario ver nota 61 en este capítulo), cfr. también Ap., *B. C.* I, 2: ἄνευ τοῦ κοίνου; Floro, II, 5 (III, 17), 3 (sobre estos textos, C. Nicolet, «Varron et la politique de Caius Gracchus», en *Historia*, 28, 1979, pp. 276-300; éd., *Demokratia et aristokratia*, París, 1983 y P. Botteri y M. Raskolnikoff, «Diodore, Caius Gracchus et la démocratie», en C. Nicolet ed., *Demokratia et aristokratia*, París, 1983, pp. 59-101). Sobre la desunión del pueblo: Cic., *De rep.* I, 31; Sal., *Iug.* 41. Acerca del deseo de poder de los dirigentes, cfr. por ejemplo Varr., *De vita p. R.* IV, 121 (Non., 499, 26); 122 (Non., 465, 26): *propter amorem imperii magistratus gradatim seditionibus sanguinulentis aut dominatus*, *quos appeterent*.

[11] Sobre la *concordia ordinum* en Cicerón ver H. Strasburger, *Concordia ordinum*, Tesis, Francfurt, 1931; E. Lepore, 1954, *Il Princeps ciceroniano*, Nápoles, pp. 100 y ss. y C. Nicolet, *L'Ordre équestre à l'époque républicaine*, Roma, 1966, pp. 635 y ss. El Περὶ ὁμονοίας de Demetrio de Magnesia circulaba entre Ático y él (cfr. *Att. VIII*, 11, 7).

[12] Expresión que tomo prestada de M. Buber, *Judaïsme*, París, Gallimard, 1986[1923], pág. 17.

[13] Sal., *Iug.* 4, 5.

[14] Sucesivamente Cic., *De rep.* V, 1, 1-2 (cfr. también *ORF*, 21, 13 = Gelio., IV, 20, 1: se trata del discurso que pronunció Escipión el Africano «cuando era censor y exhortaba al pueblo a seguir la tradición»). Sobre Octavio, cfr. Ap. *B.C.* V, 13, 28.

[15] La referencia a los antepasados se modifica a lo largo de los siglos: en el siglo I se recordarán sobre todo los ejemplos del siglo II; en el Imperio es la época ciceroniana la que constituye la referencia clásica: cfr. Quint., *I. O.* IV, 1, 9; IX, 3, 1: *omnes veteres et Cicero praecipue*. Por otro lado, hay que precisar que los romanos distinguían la *consuetudo* (término genérico para designar la costumbre general y cuya autoridad proviene del hecho de contar con el consenso popular y la antigüedad) del *mos*, que es una simple costumbre. Este segundo se basa en el consentimiento de todos, pero no está necesariamente sancionado por el tiempo. Se puede decir así que precede de algún modo a la costumbre (cfr. Macr., *Sat.* III, 8, -10). Por último, el *mos maiorum* (las costumbres de los antepasados) es una especie o categoría de la *consuetudo*:

se caracteriza por el *consensus* y la antigüedad, pero solo afecta a los antepasados romanos, no a los hombres en general. Sobre las definiciones jurídicas de la costumbre: L. Bove, *La Consuetudine in diritto romano, I — Dalla Repubblica all'età dei Severi*, Nápoles, 1961, pp. 23 y ss.; J. Gaudemet, *Études de droit romain*, vol. 2, Camerino, 1979, pp. 5-63. Sobre la relación *mos/ius*, cfr. Y. Thomas, «L'institution de l'origine», en M. Detienne ed., *Tracés de fondation*, Lovaina-París, 1991, pp. 143-170.

[16] Varr., *De moribus*, ap. Macr., *Sat*. III, 8, 9; cfr. Cic., *De inv*. II 22, 65. He tomado la expresión «derecho natural» de M. Kaser, «Mores maiorum und Gewohnheitsrecht», en *ZSS*, 59, 1939, pp. 52 y ss. Sobre la «repetición» romana ver los comentarios de R. Brague, *Europe, la voie romaine*, París, 1992, p. 33.

[17] De aquí procede la defición de la jurisprudencia en Ulpiano (*D*. 1. 1. 10.2) como *notitia rerum*, es decir, como conocimiento de las realidades (M. Villey, *Recherches sur la littérature didactique de droit romain*, París, 1945, pp. 176-177). En este mismo sentido, Polibio (VI, 10) insiste en las semejanzas entre las instituciones lacedemonias y romanas; y señala que Licurgo realizó su constitución por medio del razonamiento, mientras que los romanos «han extraído una lección de cada uno de los infortunios para elegir lo mejor». Encontramos la misma idea en Séneca (*Ad Luc*. 64, 7 y ss).

[18] Para las definiciones de *mos*, cfr. Cic., *De inv*. II, 22, 67: *consuetudine autem ius esse putatur id quod voluntate omnium sine lege vetustas comprobarit* (y sobre el carácter informal cfr. también *Rhet. Her*. II, 13, 19 [*sine lege*] y G. Lombardi, *Sul concetto di ius gentium*, Roma, 1947, pp. 65 y ss.). Varrón da otra definición, ap. Serv., *ad Aen*. VII, 601: *inveteratus mos* y Festo define el *mos* como «la memoria de los antiguos (*memoria veterum*) relativa a las prácticas religiosas y a las ceremonias antiguas» (cfr. Festus, p. 146, 3 L. y ap. Macr., *Sat*. III, 8, 9). Después de un primer libro sobre la religión, el segundo libro de los *Hechos y dichos memorables* de Valerio Máximo está dedicado por entero a las costumbres de los antiguos (*mores, instituta, consuetudinem*), es decir, a las ceremonias públicas y privadas, a las costumbres militares ilustradas por los ejemplos del pasado. Sobre el consenso: Cic., *De inv*. II, 22, 67: *voluntas omnium*; II, 53, 162: *vulgi adprobatione*; el término de *consensus* es empleado por Gel., XI, 18, 4; XII, 13, 5. Por último, la importancia de la costumbre como parte del orden jurídico es explícita en determinados documentos oficiales. La *lex Antonia de Termessibus* del 72 o 68 (*FIRA*, I, nº11) reconoce a los habitantes de Termessus Maior la autonomía que tenían antes del 91 y reconoce también la validez de las normas aplicadas en el pasado para las re-

laciones entre los habitantes de la ciudad de Pisidia y los ciudadanos romanos, normas que estaban contenidas ya fuera en las leyes o en la *consuetudo* (col. 2, 1. 18-22). Otros textos hacen referencia simultánea a la ley o al derecho y a la costumbre: cfr. la inscripción de Quíos de época augustea, que alude a una medida de Sila del 80 (Syll.^{3}, II, 785) y la inscripción sobre los privilegios de Estratónice en Caria del 81 (*OGIS*, II, p. 441, fr. E, 1. 47-48 = Sherk, *RDGE*, p. 18). Sobre estos tres textos ver L. Bove, *idem*, pp. 53 y ss.

[19] Sobre la definición general de los deberes de los censores, cfr. Dion. Hal., XIX, 16 (18, 19), 5: τοὺς ἐκβαίνοντας ἐκ τῶν πατρίων ἐθῶν ζημιοῦν; Liv., IV, 8, 2; 42, 3, 7; Cic., *De leg.* III, 3, 7. Se pueden encontrar más referencias en T. Mommsen, *Le Droit public romain*, París, 1887, V, pp. 53 y ss. Tales definiciones son de hecho muy imprecisas, de ahí que exista una impresión de arbitrariedad, que ciertas fuentes subrayan. Por ejemplo, Cicerón en el *Pro Cluentio*, § 117-135, lleva a cabo una crítica al poder de los censores y define su juicio como una simple *opinio*. Llega incluso a denunciar los usos estrictamente políticos de la acción de los censores al compararla con una proscripción (§ 123). Retoma esta crítica en otras obras, por ejemplo, en el *De orat.* II, 287: el censor Lépido (año 179) había tachado a M. Antiscio de Pirgi de la lista de los caballeros y sus amigos se indignaban en voz alta del siguiente modo: «¿Qué responderá Antiscio a su padre, cuando éste le pregunte por qué le han quitado el caballo, si él es un excelente colono, parco, mesurado y frugal? Bien, responde Lépido, él dirá que no cree nada de eso». La *lex Clodia de notione censoris*, en vigor del 58 al 52, limitaba considerablemente esta arbitrariedad: «prohibía a los censores expulsar a alguien de un orden… o degradarlo… a menos que éste no hubiera sido previamente juzgado por un procedimiento regular delante de dos censores reunidos» (Dio., XXXVIII, 13, 2; cfr. Asc., *In Pis.* 9 St.). Según A. E. Astin («Regimen morum», en *JRS*, 78, 1988, n. 25), Clodio debió de imponer a los censores una justificación escrita para cualquier *nota*. En cuanto a la ley, ver en último lugar W. J. Tatum, «The *lex Clodia de censoria notatione*», en *CPh.*, 1990, según el cual Clodio pensaba disminuir la *censoria potestas* para ganarse a una buena parte de los senadores, asustados por las numerosas expulsiones y conseguir con ello que no se le considerara solamente un terrible *popularis*.

[20] ¿Pretendía el *carmen de moribus* de Catón el Censor (Gelio, 11, 2, 1-2) remediar esta imprecisión, como piensa A. E. Astin (*Cato the Censor*, Oxford, 1978, pp. 185-186)? Un buen ejemplo de definición se encuentra en Dion. Hal., XX, 13, 3,

quien enumera las malas costumbres privadas castigadas por los censores: como la excesiva severidad con respecto a los esclavos, la falta de respeto de los hijos hacia los padres, los banquetes demasiado largos…; cfr. Gel., IV, 12 (cuyo título es *Notae et animadversiones censoriae veteribus monumentis repertae memoriae dignae* y según el cual antiguamente los censores castigaban a los que no se ocupaban de sus campos, ni de su caballo público). Sobre la censura, ver también C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicain*, París, 1976, pp. 103 y ss. y sobre el carácter simbólico de los *mores*, cfr. E. Baltrusch, *Regimen morum: die Reglementierung des privatlebens der Senatoren und Ritter in der röm. Republik und frühen Kaiserzeit*, Munich, Vestigia, XLI, 1989, pp. 2 y ss.; 29 y ss.

[21] No obstante, esto no se hará sin una reconstrucción de la historia: de este modo, en el siglo I se concede un papel más importante a la fundación romúlea, sin duda porque, como ha destacado J.-L. Ferrary, con la desaparición del consenso se busca en la antigüedad una mayor garantía. Sin embargo, la conciencia de una formación progresiva de las instituciones no desaparece. Sólo Dionisio, así pues un griego, convierte a Rómulo en el verdadero autor de una «constitución» completa — un legislador al modo de Licurgo.

[22] Las *leges Aelia et Fufia*, probablemente del 155, prohibían proponer una ley entre el anuncio de elecciones y la celebración de los comicios (Schol. Bob., 148 St.; pero según G. V. Summer («Elections at Rome in 217 B.C.», *Phoenix*, 1973, pp. 250-259), en contra de A. E. Astin («Leges Aelia et Fufia», *Latomus*, 1964, pp. 421-445), este contenido no se aplicaba más que a la *lex Fufia*). También reducían el número de días comiciales (cfr. A. K. Michels, *The Calendar of the Roman Republic*, Princeton, 1967) y regulaban la *obnuntiatio*, es decir, el bloqueo de los comicios bajo pretexto de auspicios desfavorables. Otras leyes más tardías comparten el mismo espíritu: la *lex Caecilia Didia* del 98 impide proponer varias leyes al mismo tiempo y obliga a respetar tres mercados (el *trinundinum*) entre la *promulgatio* y la votación de la ley. En cuanto al procedimiento para la celebración de los comicios, M. Bonnefond-Coudry (*Le Sénat de la République romaine*, Roma, 1989, pp. 246 y ss.) ofrece una buena síntesis y por lo que respecta a las fuentes y a la bibliografía cfr. también E. S. Gruen, *The Last Generation of the Roman Republic*, Berkeley, 1974, pp. 255-256.

[23] Sobre la majestad y la *lex Appuleia* del tribuno L. Apuleyo Saturnino, votada en el 100, cfr. J.-L. Ferrary, «Les origines de la loi de majesté à Rome», en *CRAI*, 1983, pp. 556-572. En el siglo I parece que la legislación popular culpabiliza más di-

rectamente a la autoridad del Senado y de los magistrados. Por ejemplo, las leyes cornelias del 67 pretendían, si no limitar, al menos controlar la autoridad de senadores y magistrados. La una obliga a los pretores a atenerse, durante su *iurisdictio*, a la letra de sus edictos publicados a la entrada en el cargo (Asc., *In Corn*. 58 St; Dio., XXXVI, 40, 1-2; cfr. A. Metro, «La *lex Cornelia de iurisdictione* alla luce di Dio. Cass. 36, 40, 1-2», en *IURA*, 1969, pp. 500-524). Mientras que con anterioridad el respeto al edicto se basaba en la moralidad del pretor, abusos como los de Verres habían hecho necesaria la transformación de estas prácticas en leyes (Cic., *Verr.* 1, 46, 119). Otra ley del mismo Cornelio, desde nuestro punto de vista más relevante, limitaba la posibilidad de la *solutio legis* —es decir, de la dispensa de las leyes concedida a determinadas personas, a la cual recurre el Senado cada vez más frecuentemente desde Sila—, recordaba la necesidad de quorum para todo senadoconsulto que incumplía las leyes, y prohibía el derecho de veto si un tribuno quería aprovecharse del pueblo sobre esta cuestión (Asc., *In Corn*. 57-58 St.). Sobres estas leyes ver especialmente M. Griffin, «The Tribune C. Cornelius», en *JRS*, 63, 1973, pp. 196-213. Por último, de la serie de leyes que aspiraban a limitar la actividad senatorial, hay que citar también la *lex Pupia* del 61, que prohibía a los senadores reunirse los días comiciales y obstruir el desarrollo de los comicios: cfr. M. Bonnefond-Coudry, *idem*, pp. 229 y ss. La historiografía ha tendido a no ver en estas leyes «institucionales» *populares* otra cosa que leyes oportunistas (cfr. por ejemplo B. Vonglis, *La Lettre et l'Esprit de la loi dans la jurisprudence classique et la rhétorique*, París, 1986, pp. 187 y ss.; M. Bonnefond-Coudry, *idem*). Es cierto que la ley cornelia del 67 sobre la *solutio legis* debía permitir al tribuno Cornelio impedir la votación de la *lex Calpurnia de ambitu*, pero hay que destacar también que una buena parte de la legislación de este tribuno pretendía poner coto a la arbitrariedad de los senadores, como la ley clodia de la *obnuntiatio*. En resumidas cuentas, se trataba de leyes para proteger la ley. Sin caer en la estricta oposición entre *populares* y *optimates*, que no es siempre pertinente, como lo ha demostrado Gruen para el conjunto de la legislación de la época (*idem*, especialmente pp. 257-258), está claro que hay dos corrientes de pensamiento, la una liberal, que deja un margen de interpretación a la autoridad de los magistrados y senadores, la otra que pretende reglamentar de forma más estricta a través de la actividad comicial. Encontramos ecos de esto en las cláusulas de algunos textos legislativos que imponen a los magistrados el juramento de obediencia a la ley (cfr. lex latine, *tab. Bantina*, 2, 1. 9, en *FIRA*, I, nº6, pp. 82-83) o incluso en el debate sobre la noción de ley en los años 80, momento en el que se elaboran las leyes municipales, emitidas, no por los comicios, sino por la

auctoritas de los miembros de los comisiores (cfr. W. Seston, «Aristote et la conception de la loi romaine au temps de Cicéron, d'après la *lex Heracleensis*», en *La Filosofia greca e il Diritto romano. Colloque, Rome, 15-17 avril 1976*, Roma, 1976, pp. 7-25). La ley contra la arbitrariedad es también el objetivo de la *lex Clodia* sobre los censores (ver más arriba n. 19).

[24] *Pro Sest.* 25, 55. Plutarco (*Cato min.* 8, 4) ofrece un ejemplo del incumplimiento de las leyes: «Habiendo establecido por ley que los que pedían las magistraturas no se presentasen acompañados de nomenclatores, sólo Catón el Joven se sujetó a la ley al pedir el tribunado militar». Cfr. F. Wieacker, «*Lex publica*», *Vom römischen Recht*, Stuttgart, 1961[1940], pp. 72 y ss.

[25] Por orden, Sal., *Catil.* 9, 1: *ius bonumque apud eos non legibus magis quam natura valebat*; Tac., *Ann.* III, 25, 2; 27, 2-3. Sobre las codificaciones a partir de Sila, cfr. P. Cerami, «Ideologie, terminologie e realtà costituzionale», en *La Rivoluzione romana*, Nápoles, 1982, pp. 66-67; E. Gabba, «Il problema dell'unità dell'Italia romana», en *La Cultura italica. Atti del Convegno della Soc. ital. di Glottologia-Pisa, 19 e 20 dic. 1977*, Pisa, 1987, pp. 11-27 y F. Casavola, «La legislazione comiziale e l'editto», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 515-534 (ver también más adelante pp. 193 y ss).

[26] Plut., *C. Grac.* 3 5-7. Sobre el senado-consulto último, ver M. Bonnefond-Coudry, *idem*, pp. 766 y ss. Sobre la voluntad de los Graco de restaurar la pequeña propiedad, cfr. por ejemplo E. Gabba, «Considerazioni politiche ed economiche sullo svilupo urbano in Italia nei secoli II e I a.C.», en P. Zancker ed., *Hellenismus in Mittelitalien*, Göttingen, 1976, pp. 315-326.

[27] *Catil.* 52, 11. Sobre este texto de Salustio, cfr. L. Canfora, *Studi di storia della storiografia romana*, Bari, 1993, pp. 103-108 y también Sal., *Hist.* I, 12 McG. (= Aug., *Civ. Dei* III, 17): *Boni et mali cives appellati non ob merita in rem publicam omnibus pariter corruptis, sed uti quisque locupletissimus et iniuria validior, quia praesentia defendebat, pro bono ducebatur*. Sobre Tucídides III, 82-83 cfr. N. Loraux, «Thucydides et la sédition dans les mots», en *QS*, 23, 1986, pp. 95-134.

[28] En el *De oratore*, Antonio, que había sido el abogado de Norbano, dice que todo el proceso giró en torno al sentido de la expresión «la majestad del pueblo romano» (*De orat.* II, 109; ver también *De orat.* II, 89: 124; 164; 167; 197; 201…). Acerca de toda esta cuestión reenvío al clarificador artículo de J.-L. Ferrary (1983), quien analiza el equívoco entre las dos partes a partir de las *Partitiones oratoriae* de Cicerón (§ 105).

[29] Cfr. también Cic., *De imp. Cn. Pomp*. 17, 51: «podemos buscar la verdad sin tener en cuenta la autoridad, considerando exclusivamente la situación» (*omissis auctoritatibus ipsa re ac ratione exquirere possumus veritatem*). Para ver ejemplos anteriores a los Graco cfr. L. Ross-Taylor, «Forerunners of the Gracchi», en *JRS*, 52, 1962, p. 27. El discurso de Catulo, citado en el párrafo anterior está sacado de Cic., *De imp. Cn. Pomp*. 20, 60.

[30] Cfr. Ap., *B.C.* I, 54, 126 (sobre el último episodio ver G. Crifò, «Crisi della Repubblica e valori giuridici», en *Tra Grecia e Roma. Temi antichi e metodologie moderne*, Roma, 1980, pp. 178-179).

[31] De este modo, Tito Livio opone claramente el espíritu tradicional y lo que él llama *nova sapientia*, la nueva sabiduría (XLII, 47, 9). Cfr. también Pol., XIII, 3, 2: «los antiguos distaban mucho de estos sistemas [se sobreentiende, basados en la astucia]. En efecto, les era tan extraña la idea de perjudicar a los amigos para acrecentar así sus dominios, que ni tan siquiera se avenían a triunfar de los enemigos mediante engaños». Otros ejemplos en Veleyo Pat., II, 1, 5 y Floro, 1, 33 (II, 17), 17; I, 39 (III, 4), 7. Cicerón, por su parte, reconocerá que en caso de crisis «es absolutamente preciso obedecer más bien a las circunstancias (*temporibus parere*) que a la costumbre (*quam moribus*)» (*Filip*. XI, 27). La crítica al imperialismo romano descansa, precisamente, en el paso de la moralidad a la utilidad (cfr. Pol., XXXVI, 9, 11). Sobre este tema ver, por ejemplo, E. Gabba, «Storiografia greca e imperialismo romano», en *RSI*, 1974, pp. 639 y ss. y «Aspetti culturali dell'imperialismo romano», en *Athenaeum*, 65, 1977, pp. 49 y ss. Sobre el papel de la *fides* en la ideología imperial de Roma, Cicerón hizo una exposición precisa: *De off*. I, 36; 38; II, 26 y *De rep*. III, 26, 37, fr. 1-3. Cfr. también W. Waldstein, «Entscheidungsgrundlagen der Klassischen röm. Juristen», en *ANRW*, II, 15, Berlín-Nueva York, 1976, pp. 68 y ss. y en último lugar G. M. Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, París, 1986.

[32] Cfr. Cic., *Acad*. II (*Luc*.) 5, 13.

[33] *De nat. deor*. II, 3, 9. En cuanto al debate sobre la pena de muerte, cfr. Sal., *Catil*. 51, 4; 52, 30. Los censores consideraban que la escuela de rétores alentaba innovaciones contrarias a las costumbres: *haec nova… praeter consuetudinem et morem fiunt* (Gelio, XV, 11, 2). Sobre Mario cfr. también Sal., *Iug*. 63, 85: Lucio Plocio Galo, fundador de la escuela, era cliente de Mario (Cic., *Arch*. 9, 20). Sobre esta decisión de los censores ver, sobre todo, pp. 301-304.

[34] En primer lugar, Cic., *De rep.* V, 1, 1, 2. La dificultad de comprender la lengua latina arcaica era patente desde el siglo II: cfr. Pol., III, 21 y Cic., *De leg.* II, 23, 59: Cicerón recuerda que los juriconsultos de principios del siglo II, Sex. Elio y L. Acilio, intérpretes del viejo código de leyes del siglo V, la ley de las XII Tablas, «dijeron que no lo comprendían bien» (*non satis se intellegere*). La palabra *lesse* les resultaba especialmente oscura (ver también en este libro pág. 152). Sobre el olvido, cfr. Nietzsche, *Considérations inactuelles I-II*, París, Gallimard, 1990, p. 97 (trad. cast. *Consideraciones intempestivas*, Madrid, Aguilar, 1932). Sobre el concepto de amnesia cultural, que aparece en los años 40 con el etnólogo Evans Pritchard, *The Nuer*, para explicar la influencia de las estructuras sociales en la memoria y el olvido de los nombres de los antepasados en este pueblo de Sudán, cfr. M. Douglas, *Ainsi pensent les institutions*, París, Usher, 1989, pp. 46 y ss. Para un romano, por el contrario, la memoria era acción y el olvido pereza. Cfr. Varr., *L.L.* VI, 49 (45): «*meminisse* viene de *memoria* cuando lo que está oculto en el espíritu es puesto en circulación»; cfr. Ces., *B.G.* VI, 14.

[35] Por orden, Sal., *Iug.* 2, 4; Varrón (*Ant. rer. div.* I, 2ª, ed. F. Cardauns = Aug., *Civ. Dei* VI, 2) se queja de la negligencia de los pontífices que olvidan las ceremonias (cfr. Cic., *De leg.* II, 29: «cosa que Numa instituyó con gran conocimiento, pero que se relajó por el descuido de los pontífices posteriores»). Cfr. también Catón (en Cic., *De div.* I, 15, 28) habla de la negligencia de los augures. Encontramos el mismo tema en Horacio, *Odas*, III, 6. Sobre el término *religio*: Cic., *De nat. deor.* II, 28, 72 y Gelio, IV, 9.

[36] En primer lugar, Liv., XLIII, 13, 1 (cfr. Suet., *Caes.* 59: «César jamás fue apartado de ninguno de sus proyectos u obligado a retrasarlos por superstición alguna»). Sobre el desconocimiento del derecho civil: Cic., *De div.* I, 15, 28 y *Brut.* 214 (tema que volvemos a encontrar en Tácito: *Ann.* XI, 15, 1 y *Dial.* 28; 32). Sobre el olvido de los autores antiguos, cfr. *Brut.* 68-69. Por el contrario, Plutarco alaba a Emilio Paulo por haber mantenido las tradiciones sin descuidar las costumbres militares ni los ritos de los augures, y sobre todo sin introducir innovaciones (οὐδὲ καινοτομοῦντος): Plut., *Paul. Em.* 3, 2-7; cfr. Liv., XLIV, 33 y 34. Sobre la ruina de los monumentos ver las fuentes en P. Gros, *idem*, 1976, pp. 21 y ss. (por el contrario, con Augusto «ninguna senectud en los santuarios se siente»: Ov., *Fasti* II, 61). Sobre Metelo: Cic., *Atti.* VI, 1,17-18; Tac., *Dial.* 28. La referencia de Séneca está sacada del *De ben.* II, 20, 2. La alusión al soldado que olvida Roma viene de Hor., *Odas* III, 5, 5-12.

[37] Por orden, Cic., *Orat.* 120 y Aug., *R.G.* 8, 5.

[38] Aristóteles considera el aumento de la diferencia entre ricos y pobres una de las causas de las sediciones (libro IV), idea que retoma Polibio y más tarde Salustio. Cicerón no se encuentra muy lejos de ellos al proponer en su tratado *Los deberes* que una gran riqueza individual arruina los cimientos de la ciudad (cfr. E. Gabba, *Del buon uso della richezza*, Milán, 1988). Sobre las actividades de Catón: Plut., *Cato maior* 21, 5 (cfr. J. H. D'Arms, «Senator's Involvement in Commerce in the Late Republic», en J. H. D'Arms y E. C. Kopff eds., *The Seaborne Commerce of Ancient Rome*, Roma, MAAR, 36, 1980, pp. 77-89).

[39] Cfr. Festo, p. 106, 25L: «*luxa membra*: miembros desencajados y dislocados, de donde viene el adjetivo *luxuriosus* aplicado al hombre que dilapida su patrinomio (*in re familiari solutus*)». Sobre las leyes suntuarias, cfr. Gelio II, 24; M. Bonamente, «Leggi suntuarie e loro motivazioni», en *Tra Grecia e Roma. Temi antichi e metodologie moderne*, Roma, 1980, pp. 67-92; G. Clemente, «Le leggi sul lusso e la società tra III e II secolo a.C.», en *Modelli etici, diritto et trasformazioni sociali*, vol. III, A. Giardina y A. Schiavone eds., Roma-Bari, 1981, pp. 1-14 y en último lugar E. Gabba, *Del buon uso della richezza*, Milán, 1988.

[40] Cic., *De off.* I, 14, 42 y ss; la expresión «egoísmo social» es de E. Narducci, «Valori aristocratici e mentalità acquisitiva nel pensiero di Cicerone», en *Index*, 1985, p. 96.

[41] En primer lugar, Sén., *Ep.* 77, 14: *vita si moriendi virtus abest, servitus est.* Sobre la oposición libertad/seguridad, cfr. también Cic., *Phil.* XIII, 3, 6-7. Sobre el sentido de *virtus*, en relación no con las hazañas sino con el *ingenium*, cfr. D. C. Earl, *The Political Thought of Sallust*, Oxford, 1961, p.28. Sobre la comparación entre el hombre y el animal, cfr. Cic., *De off.* I, 11: «entre el hombre y los demás animales hay esta gran diferencia, que éstos… se acomodan tan sólo a lo que tienen delante de sí con muy poco sentimiento de lo pasado y de lo futuro». Sobre la noción de tiempo en Salustio, cfr. *Iug.* 2: *brevi, immortalia, finis est, occidunt, incorruptus, aeternus, aetatem agunt, mortalium*. El uso del término *mortales* para designar a los hombres es un arcaísmo de tipo catoniano, pero en Salustio claramente hace referencia al género humano por oposición a la divinidad.

[42] Sal., *Iug.* 3, 1: «no son de desear en nuestro tiempo las magistraturas ni los mandos, ni en general el desempeño de los asuntos del Estado; porque no se da al mérito la preeminencia, ni aquellos que la alcanzaron por engaño estuvieron por ello más seguros ni ganaron en prestigio». La oposición entre la imitación que exalta el

elogio del pasado y la gloria, y la *invidia*, la envidia como sentimiento individualista, se encuentra formulada especialmente en Cic., *Phil.* XIV, 6, 17: cfr. también Lucr., *De rer. nat.* III, 75 y Liv., XLV, 38, 6. Sobre la defensa del tiempo presente: Sal., *Hist.* I, 12: «se llama «buen ciudadano» no a aquel que ha rendido servicios a la patria, sino a aquél que es más rico y más poderoso para hacer daño, porque defiende el estado presente (*quia praesentia defendebat*)».

[43] Cfr. M. de Certeau, *idem*, p. 11.

[44] Cic., *Phil.* V, 16, 42. La expresión *strenua inertia* se encuentra en *Ep.* I, 11, 28 (cfr. E. Mandruzzato, *Il Piacere del latino*, Milán, 1989, pp. 88 y ss.); ver también Cic., *Pro Sest.* 47, 100; 103: donde emplea las palabras *tarditas*, *cunctatio* o *desidia*. La *tarditas* es una especie de «dejarse llevar» más allá de lo honorable, en la debilidad o los placeres —como la *libido* en Salustio (*Iug.* 40, 3) o incluso la *inertia* (*Iug.* 1, 4).

[45] *ORF*, I, fr. 2, p.101 (discurso de Emilio Paulo; cfr. M. Pavan, «Due discorsi di Lucio Emilio Paulo», en *StudRom*, 9, 1961, pp. 593 y ss.); Cic., *Fam.* IV, 5 (carta de Servio; cfr. también *Att.* XII, 20, 1) y *Fam.* IX, 1 (carta de Cicerón a Varrón).

[46] L. Vario, ed. Morel: la obra abordaba también, al parecer, el tema de la muerte de los tiranos. Sobre la primera obra de Bruto, cfr. Diomedes, *GLK*, I, 383, 8: el *De virtute* del 46 está dedicado a Cicerón: cfr. Cic., *Tusc.* 5, 1, 1; *De fin.* I, 8; *Brut.* 249-250 y Sén., *Ad Helv.* 8, 1; 9. Según G. L. Hendrickson («Brutus *de virtute*», en *AJPh*, 1939, p. 401), el tratado se presentaba en forma de carta. De los tratados de Varrón, pensamos en los *Logistorici*, el *De virtute* o posiblemente *De exilio* (cfr. H. Dalhmann y P.W. Speyer, «Varronische Studien I», en *AAWM*, IV, 1957, pp. 171-174); *De pudicitia* (Serv., *Ad Aen.* IV, 45) y *De insania* (Gelio, XIII, 4) (sobre los *Logistorici*, ver también F. Ritschl, *Opuscula Philologica*, III, Leipzig, 1877, pp. 403-418; F. Della Corte, *Varrone, il terzo grand lume romano*, Florencia, 1970[1954], pp. 238-240 y B. Zucchelli, *Varro Logistoricus, studio letterario e prosopografico*, Parma, 1981). De los tratados de Cicerón, citaremos *De amicitia*, *De senectute* y *De officiis*, pero también *De virtutibus* que no ha sobrevivido (San Jerónimo en *Zach.* 1, 2, p. 792 (= *Patr. Lat.* 25, 1429); Aug., *De trinit.* 14, 11, 14). Acerca de los prólogos de Salustio, consultar A. La Penna, *Sallustio e la «rivoluzione» romana*, Milán, 1968. Sobre Filodemo, ver especialmente M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983[1969] y F. Sbordone, *Ricerche sui papiri ercolanensi*, I, Nápoles, 1969. Sobre el debate general de los romanos acerca de las virtudes, ver los comentarios de S. Weinstock, *Divus Iulius*, Oxford, 1971, pp. 228 y ss.

[47] Sén., *Ep.* 8; cfr. también Cic., *Tusc.* V, 2, 5 (y sobre la noción de *subsidia*: *Fam.* IX, 6, 4). Sobre esta concepción de la filosofía, cfr. P. Hadot, «Exercises spirituels», en *AEHE* (Vª sect.) 1977, pp. 25-70 y *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, París, 1995 (trad. cast. *¿Qué es la filosofía antigua?*, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 1998).

[48] No obstante, no todos los filósofos estaban de acuerdo sobre esta concepción. El neoacadémico Carnéades «decía que esta clase de discurso no servía en absoluto para aliviar la tristeza… el recuerdo de las desgracias ajenas (*enumeratio exemplorum*) es apropiado para aliviar a los mal intencionados». En cambio, Crisipo no veía en ello ningún mal (Cic., *Tusc.* III, 24, 60).

[49] Sobre Lucrecio, cfr. D. P. Fowler, «Lucretius and Politics», en M. Griffin y J. Barnes eds., *Philosophia Togata. Essays on Philosophy and Roman Society*, Oxford, 1988, p. 150. Una carta ilustra perfectamente el tormento de Cicerón: *Fam.* IX 2, 5 (texto citado en p. 307). La expresión «manual de la clase dirigente» es de S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, I, Bari-Roma, 1983, p. 38. El *De officiis*, escrito a fines del 44, está dedicado por completo a la reconciliación de la política y la moral, lo que se revela imposible en un régimen de tiranía. Sobre las implicaciones políticas de la obra, cfr. E. Gabba, «Per un'interpretazione politica del *de officiis*», en *RAL*, 1979, pp. 117-141.

[50] Hor., *Ep.* II, 1, v. 1: *Cum tot sustineas et tanta negotia solus/ res Italas armis tuleris, moribus ornes*… cfr. también Juv., *Sat.* VII, 1: *et spes et ratio studiorum in Caesare tantum*. Sobre la confiscación de la política, ver una puesta al día en J. Scheid y F. Jacques, *Rome et l'intégration de l'empire, 44 av.-269 ap. J.-C.*, I. *Les Structures de l'empire romain*, París, 1990, pp. 49-52 (con bibliografía). Sobre la teoría de Quintiliano, ver el artículo de I. Lana en *Sapere, lavoro e potere in Roma antica*, Nápoles, 1990, pp. 279 y ss.

[51] Sén., *Brev. vit.*, IX, 1; Liv., XXII, 38, 12; cfr. también XXII, 51, 2.

[52] Sobre Pompeyo: Cic., *De imp. Cn. Pomp.* 14, 40 y Floro, I, 40, 27. Sobre César: Suet., *Caes.* 37, 2: *veni, vidi, vici*; Plut., *Caes.* 50, 3-4; Dio., XLIV, 46, 1; ver también Ap., *B. C.* II, 47, 192; 53, 216; Plinio, VII, 25, 91: *celeritatem quodam igne volucrem*; cfr. Solino, I, 107 (¡incluso la inscripción triunfal de Cornelio Balbo en Filae [*ILS*, 8995] hace hincapié en el hecho de que Balbo tomó cinco ciudades en quince días! Recordemos que Plauto, en cambio, se burlaba de la rapidez [*Curc.*, v. 447-448]). Cfr. también Sal., *Hist.* I, 13 McG. (=Aug., *Civ. Dei* II, 18): «a partir de entonces [después de la caída de Cartago] las costumbres de los mayores se fueron perdiendo no poco a poco, como en períodos anteriores, sino que se hundieron precipitadamente, como cae un torrente»; y *Hist. Orat. M. Phil.* donde el cónsul Filipo arremete contra las in-

decisiones de los senadores, «con las palabras y profecías de vuestros adivinos» (§ 3), cuando hace falta «apresurarse»(§ 8).

[53] Sobre la rapidez de César, Cic., *Att.* VII, 9, 4 y *pro Marc.* 5 (cfr. también *Att.* VII, 20, 1; IX, 6 y XVI, 10, 1). Sobre Octavio, Cic., *Phil.* V, 16, 43; la última cita está sacada de *Phil.* XI, 11, 27.

[54] Sobre el respeto manifestado tradicionalmente a la vejez: cfr. Val. Max., II, 1, 9-10 y Gelio, *N.A.* II, 15. Sobre la tradición familiar: Cic., *De rep.* I, 22, 35-36. Sobre los jóvenes en el poder, cfr. Cic., *De orat.* I, 85 y Sal., *Catil.* 38, 2, quien se refiere sobre todo a una situación post-silana. Sobre Escipión el Africano: Liv., XXV, 2; 6-7. Sobre Flaminino, Plut., *Flam.* 3, 2-1. Otro desafuero en el siglo II es el caso de Escipión Emiliano, cónsul en el 147 con 36 años: Ap., *Lib.* 112; *Rhet. Her.* III, 2 (cfr. L. Ross-Taylor, *Roman Voting Assemblies*, Oxford, 1966, p. 79 y J. Bleicken, *Das Volkstribunat d. Klass. Republik*, Munich, 1968, p. 97. Dos leyes regulaban el *cursus honorum*, la *lex Villia Annalis* del 180 (cfr. A. E. Astin, *The Lex Annalis before Sulla*, Bruselas, Latomus, vol. 32, 1958) y la *lex Cornelia de magistratibus* del 82 (G. Rotondi, *Leges publicae populi Romani*, Hildesheim, 1966[1912], p. 351).

[55] Sucesivamente, Varr., *Sat. Men. Sexagesis*, ed. Bolisini, p. 264; Sal, *Catil.* 20, 10; Cic., *De dom.* 129; *Att.* VII, 7, 6: *perdita iuventus* (cfr. también *Att.* I, 14, 5; 16, 1; VII, 3, 5).

[56] Según Cicerón, *De sen.* 20. En cuanto a Dionisio de Halicarnaso (VI, 39, 1), él describe la sedición de Coriolano cargando las tintas sobre la violencia de la juventud patricia; sobre este texto, cfr. E. Noé, *idem*, pp. 59 y ss; cfr. también Liv. II, 28, 9.

[57] Sucesivamente, Tac., *Ann.* II, 88, 4: *dum vetera extollimus, recentium incuriosi*; Sal., *Catil.* 37, 3: «siempre aquellos que no tienen nada envidian a la gente de bien, y exhaltan a los malvados; odian lo antiguo (*vetera odere*) y desean lo nuevo (*nova exoptant*); detestan su situación y se esfuerzan por cambiarlo todo…»; Floro, II, 11 (III, 23), 2; Cic., *Orat.* 120. Acerca del vínculo entre lo antiguo y lo nuevo, ver el discurso de Catulo en Cic., *De imp. Cn. Pomp.* 20, 60: donde dice: *ne quid novi fiat contra exempla atque insituta maiorum.*

[58] Sobre el culto a Apolo, cfr. G. Liebeschuetz, *Continuity and Change in Roman Religion*, Oxford, 1979, pp. 82 y ss. Calígula tendrá especial simpatía por el tema del retorno al origen: cfr. Suet., *Cal.* 16, 11: «se decidió que el día en el que había llegado al poder se llamaría «Parilia», como si se tratara de una segunda fundación de Roma».

[59] Acerca de la medida del 92, cfr. pp. 193-195. Después por orden, Varr., *R. R.* I, 2, 1, recogido por Gelio, XII, 10, 4 (*aedituus*). Sobre la *urbanitas*, cfr. Cic., *Fam.* III, 8, 1; 9, 1; *Brut.* 169-172; *Quint.*, *I.O.* VI, 3, 17 (cfr. J.-M. David, «Les orateurs des municipes à Rome: intégrations, réticenses et snobisme», en *Les Bourgeoisies municipales italiennes aux IIe et Ier s. av. J.-C.*, Nápoles, 1983, pp. 309-323). Sobre la tendencia arcaizante, cfr. Cic., *De orat.* III, 11, 42; cfr. también *Brut.* 137; *De leg.* II, 18-19; II, 8 (ver también los comentarios de G. Devoto, *Storia della lingua latina*, Roma, 1940, pp. 126 y 149). Sobre el estilo de Catón, Cic., *Brut.* 67-68. Sobre el pasado inaccesible: Varr., *L.L.* V, 5, 4: «ni Mucio ni Bruto sabrían devolvernos lo que el olvido ya hizo desaparecer para nuestros ancestros». Sobre la idea de progreso, Cic., *Brut.* 71: «no hay nada recién inventado que sea a un mismo tiempo perfecto»: *nihil est enim simul et inventum et perfectum*; *ibid.*, 132: «Q. Catulo era un orador formado no a la antigua usanza (*antiquo more*), sino a la nuestra». Ver también *De orat.* II, 55 y ss.: «también los griegos se parecieron al principio a nuestro viejo Catón, a Fabio Píctor y a Pisón». Esta misma idea aparece en Horacio *Ep.* II, 1 y Pomponio Mela III, 5, 44: «Cornelio Nepote, autor más moderno (*recentior*) y por ello más fiable». Pero también Varr., *R.R.* I, 7, 2: «nuestros antepasados obtenían un trigo mejor y más abundante». Comparar todas estas citas con un pasaje de las *Académicas* de Cicerón (*Acad.* I, 4, 13): comentando el hecho de que dejaba de lado la antigua Academia (*vetus*) para abordar la nueva (*novam*) de Filón de Larisa, Cicerón exclama: «no hay duda alguna de que las cosas más recientes son las más correctas y están más libres de error». Se trata de una broma, pero que refleja una idea de la época. Sobre esta aproximación diferente a la tradición, cfr. los comentarios de E. Lepore, *idem*, pp. 219 y ss. De forma más general acerca de la idea de progreso reenviamos al estudio de A. Novara, *Les Idées romaines sur le progrès*, París, 1983.

[60] En orden Varr., *L.L.* V, 5, 1-2 (cfr. también Cic., *Marc.* 4, 11: «no existe nada, hecho por la mano del hombre, que el paso del tiempo [*vetustas*] no consuma o destruya»); y Cic., *De rep.* V, 1, 2.

[61] En orden Lachmann, pp. 350-350 (sobre Vegoya cfr. en último lugar A. Valvo, *La Profezia di Vegoia*, Roma, 1987); Plut., *Syll.* 7, 7 (prodigios del 88 cfr. S. Weinstock, *idem*, pp. 191 y ss.); Jul. Obseq., *Prod.* 57 (118) (cfr. Cic., *De har. resp.* 9, 18) (los del 83) y Cic., *Catil.* III, 19 (los del 65). Cfr. también la res- puesta de los arúspices consultados en el 56 después de un estruendo sospechoso (*strepitus cum fremitu*) en el territorio del Lacio (Cic., *De har. resp.* 19, 40); esta respuesta se ha relacionado de for-

ma justificada con el calendario brontoscópico de Nigidio Fígulo, un documento de origen posiblemente babilónico, según coinciden en afirmar los investigadores, al que se le añadió un estrato etrusco, y que fue reorganizado a fines de la República romana en los años 50: cfr. A. Piganiol, «Sur le calendrier brontoscopique de Nigidius Figulus», en *Mélanges A. C. Johnson*, 1951, pp. 79-87; y en cuanto al texto D. Liuzzi, 1981. Sobre todos los prodigios, ver también S. Weinstock, *idem*, *passim* y H. Massa-Pairault, «Octavien, Auguste et l'*etrusca disciplina*», en *Les Écrivains d'Auguste et l'«etrusca disciplina»*, *Caesarodunum*, suple. 61, 1991, pp. 5 y ss.

[62] Sobre el paso del cometa como señal de la divinización de César, Suet., *Caes.* 88, 2, lo que explica también las representaciones figuradas de César con «una estrella encima de su cabeza». (cfr. Virg., *Egl.* IX, 46; Serv. auct., *ad loc.* y el testimonio de las monedas: M. H. Crawford, *idem*, nº534, 1, *aurei* del año 38). Los pitagóricos y los estoicos creían en la divinidad de las estrellas y en la inmortalidad astral de los grandes hombres, y los romanos conocían bien estas ideas, que tras la muerte de César adquieron gran relevancia (cfr. Varr., *Antiq. div.* fr. 25a y 25b Ag.; Cic., *De rep.* VI; cfr. también S. Weinstock, *idem*, pp. 342 y ss. y 370 y ss.) Incluso los epicúreos, dentro del círculo de Filodemo, comenzaban a hacer algunas concesiones a estas ideas: cfr. P. G. Woodward, «Star Gods in Philodemus: *P. Herc. 152/153*», en *CronErc*, 19, 1989, pp. 29-32 sobre todo. Sobre el fin del *nomen* etrusco, cfr. M. Sordi, «L'idea di crisi e rinnovamente nella concezione romano-etrusca della storia», en *ANRW*, I, 2, Berlín-Nueva York, 1972, p. 782; para los etruscos cada pueblo y cada individuo tienen una duración fija que está articulada en períodos y crisis, todos ellos superables menos el último que es mortal. Sin embargo, en el siglo I, posiblemente bajo la influencia pitagórica, aparece la idea de que el fin de un ciclo supone el nacimiento de otro. La guerra de Perusa, considerada el signo del fin del nombre etrusco, impresionó profundamente a los espíritus (Prop., I 21; II, 1, 29). Como ha demostrado M. Sordi, la victoria de Octavio en Actium en el 31 señaló el fin del temor.

[63] *Epod.* 7, 9-10: «siguiendo el deseo de los partos, nuestra ciudad va a perecer por nuestras propias manos»; 16, 11: «el bárbaro se instalará como vencedor sobre las cenizas de nuestras casas». Se trata de la profecía de Histaspes (Lact., *Inst.* VII, 15, 11): cfr. E. J. Bickerman, *Religions and Politics in the Hellenistic and Roman Periods*, Como, 1985 [1946], p. 306; A. Momigliano, «The Origins of Universal History», en *Settimo Contributo*, 1984 [1981], p. 90). Sobre la idea de expiación ver también Hor., *Epod.* 7, 17-18: «el cruel destino se ensaña con los romanos, él castiga el crimen de

Rómulo»; cfr. *ibid.* 16; *Odas* III, 6 (cfr. M. Sordi, *idem*, quien cree que esta idea tiene un origen etrusco).

[64] Por orden: Cic., *Att.* II, 21, 1: *res publica… tota periit* (cfr. *Fam.* I, 8, 4; *Q. fr.* III, 5, 4; en cuanto a su rechazo de las supersticiones: *de div.* I, 4, 7); Sal., *Hist. orat. M. Phil.* 3. Las citas de Lucrecio al final del párrafo están sacadas del libro V, v.310 y 1210-1213.

[65] Sobre las edades etruscas: Censor., *D.n.* 17, 6. Se llamaba, además, gran año (*magnus annus*) al espacio de tiempo que separaba dos configuraciones parecidas de los signos del zodíaco, del sol y de los principales planetas.

[66] Varrón recogió la predicción de Vettio en el libro 18 de las *Antigüedades* (Censor., *D.n.* 17, 15). En cuanto a Tarucio, Cicerón lo describe como un hombre «versado en los cáculos de los caldeos»: *in primis Chaldaicis rationibus eruditus* (*div.* II, 47, 98): Sobre sus cálculos, cfr. también Plut., *Rom.* 12, 3-6 (otras referencias en W. Kroll, *RE*, s.v. *Tarutius*). La astrología está atestiguada en Roma en los siglos II y I (Cic., *De div.* II, 42, 87 y ss.; I, 58, 132 y Plut., *Syll.* 37; *Mar.* 42, 7-9). Pero realmente no tiene influencia hasta el Imperio. Durante la República solo se conoce una expulsión de astrólogos, en el 139 (Val. Max., I, 3, 3), mientras que hay constatadas diez entre los años 33 y 39 de nuestra era: cfr. G. Liebeschuetz, *idem*, pp. 122 y ss. Es interesante señalar que los cristianos calcularon del mismo modo la fecha de la creación para poder determinar la del fin del mundo, anunciada por múltiples profecías. Sobre los «cálculos meticulosos» de Varrón, sus *curiosae computationes*, como dirá Arnobio (*Adv. nat.* 5, 8) cfr. A. T. Grafton y N. M. Swerdlow, «Technical Chronology and Astrological History in Varro, Censorinus and Others», en *CQ*, 35, 1, 1985, pp. 454-465.

[67] La expresión «mundo al revés» ha sido objeto de comentario por parte de J.-P. Cèbe (*Sat. Men.*, *Bimarcus* 59, t. 2, p. 251). Por lo que respecta a la relación entre religión y política, recordemos que la religión, a través de los auspicios sobre todo, se había convertido a fines de la República en un arma en manos de los conservadores (pensemos, por ejemplo, en el uso que hizo de ellos Bíbulo en el 59), mientras que su poder en la vida política era seriamente cuestionado por algunos miembros de la clase dirigente (cfr. las medidas de Clodio para limitar la *obnuntiatio* y la crítica de Sal., *Hist. orat. M. Phil.* 3[texto citado anteriormente en n. 52]). En cuanto a la idea de la nueva era, hay que precisar que en origen *saeculum* no significaba «siglo», sino la duración de una generación: cfr. Plaut., *Trin.* 283 y Ter., *Ad.* 304. Lucrecio (I, 20;

467) lo emplea también en este sentido. Pero en el pensamiento etrusco especialmente, *saeculum* es también la duración de la vida humana más larga (Censor., *D. n.*, 17, 5). Luego el término se convirtió en sinónimo de cien años (*ibid.*). La idea de un nuevo siglo, de una nueva era, que se concretaba en la adopción del día del nacimiento del príncipe como el punto de partida del año en las provincas (U. Laffi, «Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provinzia d'Asia», en *SCO*, 16, 1967, pp. 1-98), no era algo nuevo, como lo recuerda S. Weinstock (*idem*, pp. 191 y ss.). A semejanza de las dinastías orientales, y antes de Augusto, Sila en Asia (en el 85-84), Pompeyo en algunas ciudades (en el 64-63) y César en Siria y Lidia habían introducido también, por su cuenta, nuevas eras. En Roma este último no irá tan lejos. No obstante, reformó el calendario de la ciudad en el 46 y se crearon por decreto nuevas fiestas para conmenorar sus victorias. Por último, un mes del año recibió su nombre (Dio., XLIV, 5, 2). Podemos señalar también que a partir del año 43 aparecieron *aurei* representando los planetas, símbolos de esta nueva edad de oro (cfr. L. Ross-Taylor, «Aniconic Worship among the Early Romans», en *Classical Studies in Honor of John C. Rolfe*, Filadelfia, 1931, pp. 305-314). Esta idea de una nueva era, que encontramos también en el poema de Virgilio, aparece igualmente en un poema griego anónimo, el *Carmen Cumaeum*, escrito bajo la inspiración de la sibila de Cumas, que anunciaba la llegada del Xº siglo dedicado al Sol (*Egl.* IV, 4 y Serv. ad loc.) (sobre el tema de la edad de oro, cfr. A. Wallace-Hadrill, «The Golden Age and Sin in Augustan ideology», en *P&P*, 95, 1982, pp. 19-36 y S. Blundell, *The Origins of Civilization in Greek and Roman Thought, Kent, 1987,* pp. 135-164, sobre todo pp. 156-160.

2

LA APERTURA AL MUNDO: EL SURGIMIENTO DE LA CURIOSIDAD

Cuando en el 264 estalló la Primera Guerra Púnica, Roma había conseguido ya el dominio sobre la Península Itálica; a pesar del apoyo de Pirro, Tarento había tenido que someterse también en el 272. Fuera de la península, cuatro imperios ocupaban entonces el escenario internacional: Cartago y las tres monarquías herederas del imperio de Alejandro —Macedonia, dueña de Grecia, Egipto y Siria—. Ciento veinte años más tarde, después de tres guerras dirigidas contra el poder cartaginés, Roma los había sometido a todos. Con ella, Occidente no sólo se hacía hueco en una historia dominada hasta ese momento por el helenismo, sino que a partir de ahora éste estaba bajo su control. Estas guerras habían cambiado la faz del mundo.

En la historia del pensamiento, los períodos de grandes transformaciones, tales como el Renacimiento o el siglo XVIII en Occidente, se han caracterizado por una apertura al mundo exterior. Los romanos, por su parte, databan el comienzo de su crisis en el siglo en el que Roma había conquistado la cuenca mediterránea: algunos incluso, a diferencia del modelo tradicional que veía en la guerra una fuente de gloria, apuntaban a la expansión romana como la causa de todos los males y destacaban el carácter «internacional» de los conflictos por los que estaba atravesando la sociedad. Salustio no era el único que señalaba (o temía) la participación de pueblos extranjeros en las sucesivas crisis (los alóbroges en la conjura de Catilina, los núm-

das en la carrera de Mario, los lusitanos en la insurreción de Sertorio en Hispania [1]…). Y en la actualidad los historiadores insisten también, con razón, en los cambios económicos, sociales y culturales que supusieron las conquistas, en detrimento, especialmente, de los pequeños campesinos.

Los romanos sabían igualmente que de esos años databan algunos descubrimientos extraordinarios. En el 56, apoyando de forma ambigua una proposición destinada a prolongar los poderes de César en la Galia, Cicerón recurre a un argumento que merece nuestra atención: «No puedo ser enemigo de un hombre cuyas letras, renombre y mensajes hacen resonar de forma cotidiana los nombres de países, de pueblos y de lugares desconocidos». Sea cual fuera la sinceridad de este juicio, algo está implícito: conquistar no es solamente aumentar el poder sobre el mundo, es también acrecentar su conocimiento. Salustio introduce en sus obras numerosas digresiones geoetnográficas, que se justifican sobre todo por la multiplicación de los conflictos. Horacio evoca, como lo hará Plinio más tarde, la sed de conocimientos que el imperio había desarrollado: «Cualquier frontera que en el mundo le ofrezca resistencia será alcanzada por las armas del pueblo romano, en su anhelo por descubrir en qué región desatan su furor los fuegos, o en cuál las brumas y las gotas de lluvia». Como escribirá también el geógrafo Estrabón, «la dominación romana ha permitido agrupar a los pueblos esparcidos por la Tierra» —lo que venía a decir, siguiendo a Polibio, que aquélla había unificado la historia del mundo—. Esto era precisamente lo que despertaba la admiración de los hombres, la mezcla de los pueblos, la unificación del mundo [2].

No se trata de olvidar la naturaleza del imperialismo romano, cuyas causas han tratado de analizar los autores contemporáneos a la vez que criticaban sus métodos violentos: ¿por qué destruir Cartago y Corinto en el 146, y Numancia en el 133, por no mencionar otras ciudades menos conocidas? No se trata

de negar la realidad de una dominación cruel en ocasiones con respecto a las poblaciones vencidas, que oprimía y despojaba a los provinciales —la literatura oratoria abunda en testimonios y la gran cantidad de leyes votadas para proteger a los aliados y a los súbditos de la avidez de los gobernadores es en sí misma un indicio suficiente—. Tampoco podemos silenciar los insultos dirigidos a veces a determinadas poblaciones extranjeras —los judios y los sirios han «nacido para la esclavitud», los galos son charlatanes y crueles, los sardos falsos…

Poco importa por el momento la verdadera naturaleza de estas palabras: más adelante veremos que los romanos no eran xenófobos, ni procedían a generalizaciones acerca de las razas; y, aunque diferencian entre bárbaros y civilizados, no se arrogan, al contrario que los griegos, el privilegio exclusivo de la civilización y de la humanidad —consideran que otros pueblos comparten esta cualidad, los indios por ejemplo [3]—. Éste es el efecto de las conquistas, que alejan el horizante geográfico y modifican la visión de la humanidad: en estos mismos siglos en los que somete el mundo habitado, Roma descubre las costumbres extranjeras, Roma descubre al otro, y su pensamiento va a transformarse.

Conquistas y contacto entre pueblos

Los extranjeros en Roma

La influencia de una ciudad se manifiesta, en primer lugar, en su carácter cosmopolita. Su lugar específico y simbólico en el mundo se refleja en el hecho de que todos quieren pasar por ella o quedarse. Ese fue el caso de Alejandría en el siglo III o de París en el siglo XIX, también lo fue por mucho tiempo el de Ro-

ma. Convertida en una gran potencia a los ojos del resto de imperios importantes después de su victoria sobre Pirro de Epiro, Anibal el Cartaginés, Filipo V y su hijo Perseo de Macedonia, Antíoco de Siria y Ptolomeo de Egipto, Roma comenzó a ser nombrada y más tarde descrita por historiadores de estos lugares [4], en principio como estado y más tarde como ciudad. Ciudad abierta y muy populosa, lo suficiente al menos para provocar incluso motines, ciudad «tan abarrotada de extranjeros», como dirá Montaigne, que César, en ocasión de uno de sus triunfos, decidió ofrecer representaciones teatrales en todas las lenguas, Roma parecía hecha «de la unión de las naciones»: además de los numersos esclavos y rehenes traídos de las cuatro esquinas del mundo, afluían a ella comerciantes, artistas, hombres de letras y diplomáticos. Estos extranjeros que, una vez instalados de forma permanente, conservaban la mayoría de las veces su lengua, sus costumbres y sus cultos, ¿se agrupaban en determinados barrios como sucedía en las ciudades de la Edad Media?, ¿formaban parte de algún colegio? No podríamos afirmalo, aunque, según Flavio Josefo, por ejemplo, la ley de César que pretendía suprimir determinadas asociaciones no afectó a las de los judíos. Y un autor del siglo II de nuestra era, Ateneo, comparaba Roma con un ensamblaje de ciudades y la definía como un «compendio del mundo» (οὐρανοπόλει) [5].

Roma se convirtió así en un lugar de paso, en una ciudad que todo el mundo quería ver, pero también en la capital abierta de un inmenso imperio: *anthropopolis*, la ciudad de los hombres. Desde el siglo III, cualquier itálico ambicioso debía permanecer una temporada en ella para buscar fortuna o para darse a conocer, ya fuera poeta u orador, comediante o historiador. A partir de esa época, Roma se abrió al conjunto de pueblos mediterráneos, y especialmente a Grecia: el historiador Casio Hemina señalaba en sus *Annales* el nombre del primer médico griego que se instaló en la ciudad en el 219 [6].

La ciudad había estado en contacto con los griegos al menos desde el siglo VI por mediación de las colonias que estos tenían en Italia. Sin embargo, con lo que Roma se encuentra directamente a partir del siglo II, tras una larga serie de guerras, es con la Grecia continental. A partir de esta época, que marca el principio de una aculturación decisiva —lo que se ha dado en llamar «segunda helenización»—, el número de intelectuales griegos en Roma se multiplica. De entrada están aquellos que los generales traen consigo como esclavos y que van a enseñar su cultura: el gramático ateniense Ateyo Filólogo, llegado sin duda en el 86, Cornelio Epicado, que vivió con Sila y escribió las memorias del dictador, o incluso Timágenes de Alejandría, que llegó a Roma como esclavo en el 55, fue liberado, enseñó retórica y se relacionó con los romanos más influyentes. Contrariado más tarde con Augusto, al que criticaba abiertamente, fue expulsado del palacio imperial, aunque permaneció en Roma como invitado de Asinio Polión. También están aquellos que fueron deportados a Roma por oponerse al orden romano —es el caso del historiador Polibio, que se hizo amigo de Escipión Emiliano— o aquellos que las ciudades griegas enviaban como embajadores: así en el 155, Atenas confió a los filósofos Carnéades, Critolao y Diógenes de Babilonia la tarea de defender sus intereses ante los romanos; y en el siglo siguiente, durante el invierno del 87-86, el estoico Posidonio de Apamea fue a Roma para hablar en nombre de Rodas. Por otro lado, había artistas que los romanos victoriosos hicieron venir para celebrar sus hazañas: el arquitecto Hermodoro de Salamina construyó el templo de Júpiter Stator, primer templo por completo en mármol, a petición de Q. Cecilio Metelo Macedónico en el 146; el escultor Escopas se puso al servicio de Bruto el Galaico, y el poeta Arquias cantó las hazañas de Lúculo. Por último, había intelectuales que se encontraban de paso, atraídos espontáneamente a la capital por razones culturales o políticas. Algunos buscaban en Roma información para sus libros como es el caso de Diodoro de Sicilia, Dionisio de Halicarnaso y Estrabón a fi-

nes del siglo I. Otros fueron para dar conferencias: Cicerón pudo, de este modo, escuchar en Roma al epicúreo Fedro, al académico Filón, que había huido de Atenas a causa de la guerra contra Mitrídates, al rétor Apolonio Molón y al estoico Diodoto, que fue su huésped. César, por su parte, hizo todo lo posible por atraer a los intelectuales: «concedió el derecho de ciudadanía a todos aquellos que ejercían la medicina o enseñaban las artes liberales en Roma, para vincularlos a esta residencia y atraer a la vez a otros intelectuales» [7].

Todos estos sabios necesitan la protección de un noble romano durante su estancia: el estoico Panecio de Rodas vivió con Escipión Emiliano; Blosio de Cumas, igualmente estoico, fue el preceptor de los Graco; el epicúreo Filodemo de Gádara se ocupó de la biblioteca de Calpurnio Pisón en Herculano; Teófanes de Mitilene se hizo amigo de Pompeyo y, del mismo modo que Panecio había acompañado a Escipión Emiliano en una de sus misiones en Oriente entre el 140 y el 138, él siguió a Pompeyo en sus largos periplos y escribió luego la vida del general romano. Éste último le recompensó con la ciudadanía romana. Estos dos ejemplos no son casos aislados. El riquísimo Lúculo, que abría su biblioteca privada a los griegos que estaban de paso, se llevó consigo al poeta Arquias y al filósofo Antíoco de Ascalón, posiblemente también en calidad de expertos, en sus misiones en Asia Menor y durante la guerra contra Mitrídates [8].

Romanos e itálicos en el mundo

Los itálicos han dado siempre muestras de una gran movilidad, incluso dentro de la propia Italia a partir del siglo III —pensemos en la afluencia de latinos que llegan a Roma, de aliados que atraen las colonias latinas, o en otros movimientos de población muy antiguos [9]—. Sin embargo, las conquistas ro-

manas, en primer lugar la de Cerdeña y Sicilia, y el desarrollo del comercio, que trajeron como consecuencia, los empujaron fuera de la península, hacia los márgenes del Mediterráneo. En Occidente se les llama *italici*, ya fueran itálicos o romanos y en Oriente *romaioi* o *togati*, es decir, los que visten la toga. ¿Quiénes son? Son viajeros y estudiantes —que desde el comienzo del siglo I frecuentan las escuelas de filosofía y de retórica en Atenas o en Rodas— sin contar a los magistrados en el cargo que van a estos célebres lugares a escuchar a los maestros de las escuelas. Son también exiliados políticos, soldados vencidos en las guerras civiles, propietarios itálicos desposeídos de sus tierras por las proscripciones y las confiscaciones, y por la asignación de tierras a los veteranos del ejército, del 82 al 30, y que se instalan en Rodas, Mitilene o Mileto, al igual que en Sicilia y sobre todo en Atenas [10].

Hay que contar también con los terratenientes, aquellos que se establecieron a título privado, y que se beneficiaron de la fundación de una colonia, y también con los publicanos, arrendatarios generales, a los que, reunidos en sociedades, se les adjudica la recaudación de los impuestos y aranceles en las provincias, los ingresos de las tierras públicas y la explotación de las minas o de las salinas [11]. Estaban también, por otro lado, los *negotiatores*, los hombres de negocios. Como cambistas y banqueros, prestan dinero a las ciudades y a los santuarios para ayudarles a pagar los alquileres y los impuestos, trabajando ya sea por cuenta propia o por la de adinerados romanos que permanecen en Roma. Su actividad financiera tiene a veces repercusiones en la vida política: Nicomedes III de Bitinia, restablecido en el trono en el 90 gracias a Roma, no puede reembolsar a los *negotiatores* las ingentes sumas de dinero que éstos le prestaron; presionado por estos *romaioi* que le prometen apoyo, invade la fértil tierra del Ponto, reino vecino, lo que desencadena la primera de las guerras contra Mitrídates. Los *negotiatores* comercian también con grano, aceite, vino, esclavos, obras de arte o mármol [12].

Los contactos de Roma con los demás pueblos se reforzaron también por las numerosas misiones diplomáticas que se realizaban en los dos sentidos, por la presencia prolongada de soldados en todos los territorios conquistados, como la Narbonense, Hispania o Grecia por ejemplo, y por último, por los lazos clientelares establecidos a lo largo de las conquistas. Estas relaciones, antaño limitadas a vínculos de dependencia interpersonal, afectaban ahora a colectividades enteras (ciudades itálicas o provincias): César tenía una inmensa clientela en Hispania, la Galia y África, donde había heredado la de Mario; la clientela de Pompeyo se extendía de Hispania a Asia pasando por la Narbonense, África y el Piceno en Italia —dondequiera que hubiese hecho campaña. Y se jactaba de todos esos monarcas orientales que eran, en cierta medida, sus vasallos: Tigranes de Armenia, Ariobarzanes de Capadocia… [13].

«Era un verdadero trasiego de hombres en el universo», escribe Montesquieu en las *Consideraciones*. Este movimiento de hombres y de armas, que pronto se convierte en tema de la literatura satírica, se produce en todas direcciones: Diodoro de Sicilia viajó «por gran parte de Asia y de Europa» [14]; Catón el Viejo recorrió Grecia, África, Hispania, Sicilia, Cerdeña, la Galia y toda la Península Itálica; Cicerón conoció Atenas y Rodas, pero también toda el Asia Menor, que visitó durante su juventud y que volvió a atravesar para llegar a la provincia de Cilicia, de la cual fue gobernador de junio del 51 a junio del 50. La movilidad de hombres en torno al Mediterráneo, pero también hacia los rincones menos frecuentados, es un hecho destacable de esta época y no pudo dejar de provocar una curiosidad natural hacia otros pueblos.

La curiosidad por los otros

Según Estrabón, a los romanos les faltaba curiosidad y, por ello, se contentaban con imitar a los griegos. Pensaba, además, que únicamente la cultura griega les garantizaba un dominio duradero sobre el mundo habitado. Estrabón decía esto a propósito de la Historia, de la Geografía y de todos los demás campos [15].

La geografía y la investigación etnográfica indiscutiblemente nacieron en Grecia y fue allí también donde se desarrollaron. No es menos cierto, además, que los romanos a menudo recurrieron a los griegos para comprender a los pueblos que sometían. Los historiadores-geógrafos que los conquistadores llevaban consigo narraron y describieron numerosas expediciones: Pompeyo partió hacia Oriente en el 66 con su amigo el historiador Teófanes de Mitilene, quien, como dijimos, hizo una descripción de las regiones sometidas; y más tarde, Gayo César, nieto de Augusto, se hizo acompañar por los geógrafos Juba II, rey de Numidia, e Isidoro de Carax durante su expedición a Arabia [16].

No obstante, Estrabón reconocía que la conquista romana estaba en el origen de amplias exploraciones, sobre todo en Occidente. Polibio ya lo había dicho antes que él, y había rendido homenaje a Roma más abiertamente: «En épocas pretéritas resultaba no difícil, sino prácticamente imposible una descripción ajustada a la realidad de las regiones citadas… Pero en la nuestra, en Asia por el imperio de Alejandro y en las demás regiones por el dominio de los romanos se puede viajar y navegar casi por todas partes… Sería conveniente y necesario un conocimiento más real de lo que antes se ignoraba…». Los comentarios de Polibio sobre la Galia —pasaje olvidado por encontrarse en el texto sobre la Península Ibérica— y su descripción del Ródano, de Hispania y de Cartago se deben a las expediciones romanas en Hispania (151) y África (147-146) [17]; y, del

mismo modo, por el avance de la conquista romana en Hispania y en la Galia, Posidonio pudo escribir sobre estas regiones —una situación que le debió de parecer verdaderamente novedosa y que explica además su influencia: sus comentarios sobre los celtas fueron utilizados por Estrabón y, antes que él, por Varrón e incluso César, y encontramos su metodología en la literatura geográfica en lengua latina, especialmente su teoría sobre el clima que le permitía explicar las diferencias entre los pueblos [18].

La conquista, no obstante, no favoreció únicamente el trabajo de los griegos. Reducirla por el lado romano a los hechos de armas sería olvidar el gigantesco trabajo geográfico que los generales y sus soldados realizaron. No hay lugar a dudas de que los romanos mejoraron, por ellos mismos, el conocimiento del mundo. «Nuestro general, nuestro ejército, las armas del pueblo romano han recorrido regiones y pueblos (*regiones*, *gentes*) que ni la literatura (*litterae*), ni la tradición oral (*vox*), ni la leyenda (*fama*) nos habían dado a conocer antes». Con este homenaje a César, conquistador de la Galia salvaje y explorador de Bretaña, Cicerón no se reducía a la trivialidad de la propaganda militar que recuerda los altares, los trofeos y las inscripciones triunfales erigidas en el lugar de la victoria y, según la cual, las armas romanas dieron gloria a los más humildes lugares. Su punto de vista no es el de la celebridad sino el del descubrimiento de nuevas regiones y el de la difusión de estos descubrimientos por los propios romanos [19]. Así pues no están, de un lado, los griegos inteligentes y, del otro, los romanos prácticos y hábiles exclusivamente en el manejo de las armas; sabemos cuánto le debía Polibio, al menos en la primera versión de sus *Historias*, a sus informantes romanos —Lelio, que había acompañado a Escipión el Africano a Hispania y a África en la Segunda Guerra Púnica; Catón que luchó en Hispania en el 195; Ti. Sempronio Graco, el padre de los Graco, presente en Hispania en el 179, gobernador de Cerdeña en el 177 y al cargo de numerosas misiones diplomáticas en Grecia y Asia [20]… En rea-

lidad, los romanos, que tenían en Roma muchas ocasiones de descubrir el mundo, supieron también recopilar, ellos mismos, fuentes de información muy diversas.

Descubrir el mundo en Roma

De todas partes del mundo llegaban a Roma embajadores. En el libro VI de la *Historia natural*, Plinio recoge la información que el Senado había podido obtener de la visita de cuatro enviados del rey de Taprobane (actual isla de Ceilán) —los cuales habían hecho, por su cuenta, observaciones astronómicas en Italia, aprovechando que la posición de los astros era diferente en el cielo boreal—. Añade que las informaciones de éstos confirmaban las de «nuestros hombres de negocios» (*nostri negotiatores*), y renovaban así los conocimientos que se tenían de ese lugar desde la conquista de Alejandro —no obstante, él no hace crítica alguna de ello—. En otra parte, Plinio compara los datos de Juba, rey númida e historiador que acompaño a G. César en sus expediciones por Arabia, con los de los embajadores y *negotiatores* a propósito de las distancias. Explica también que «la llegada a Roma de reyes que venían en actitud suplicante o de los hijos de estos reyes que llegaban como rehenes» le había permitido enriquecer e incluso poner al día su conocimiento de Arabia. ¿Se informaban los senadores acerca de los países lejanos y consignaban estos datos? Sin duda, estas informaciones determinaban las decisiones estratégicas, del mismo modo que, en el terreno, el conocimiento geográfico fundamentaba las decisiones tácticas. Tito Livio cuenta que en el 197 «se dio audiencia a los embajadores de los aliados… pero lo que llamó especialmente la atención de los senadores fueron sus explicaciones acerca de la geografía marítima y terrestre de la zona, de las cuales se desprendía con claridad para todos que si el rey [Fili-

po] retenía Demetríade en Tesalia, Calcis en Eubea y Corinto en Acaya, Grecia no podría ser libre» [21].

La capital del imperio era además el lugar a donde afluían las riquezas del mundo —las mejores de cada pueblo—. Elio Arístides dirá, en el siglo II de nuestra era, que «lo que no se pueda ver allí no figura entre lo que ha existido o lo que existe». La impresión que recibieron los romanos durante el triunfo de Marcelo sobre Siracusa en el 211 fue, según Plutarco, algo determinante: jamás se había expuesto ante sus ojos un botín de obras de arte y Marcelo se alegraba de haberles hecho conocer las bellezas de Grecia [22]. El botín que los generales traían de países lejanos se componía de plata u obras de arte —estatuas, cuadros, muebles, objetos, hasta obeliscos…— también libros o incluso plantas y animales. Roma se convirtió poco a poco en una miniatura del mundo y los juegos del anfiteatro en un modo de descubrir la fauna desconocida: panteras, elefantes, girafas, rinocerontes, todos desfilaban por la arena —una especie de zoológico provisional, o de enciclopedia del mundo animal — cuya estética Plinio reproduce en la *Historia natural*, obra concebida como un espectáculo [23].

Los triunfos constituían igualmente una exhibición geográfica. Esta ceremonia, que concedía el máximo honor al general vencedor, hacía ostentación del descubrimiento de nuevos territorios: además de los cautivos y los soldados, desfilaban «los nombres y estatuas de todos los pueblos y de todas las ciudades», es decir, que se mostraban letreros con el nombre de las regiones sometidas y el número de ciudades conquistadas (sin duda, con toda la precisión necesaria para la exaltación del general) y se representaba en cuadros (*simulacra*) los países o incluso las batallas mismas, además de los bocetos de las ciudades, cuya realización exigía un trabajo de representación muy detallado [24]. Según Plutarco, el triunfo de Pompeyo, que tuvo lugar el 28 y 29 de septiembre del 61, fue un verdadero curso de geografía popular: «en carteles (*grammata*) que se llevaban

delante iban escritas las naciones sobre las que Pompeyo había triunfado: el Ponto, Armenia, Capadocia, Paflagonia, Media, la Cólquide, los iberos, los albanos, Siria, Cilicia, Mesopotamia, Fenicia, Palestina, Judea, Arabia y todos los piratas vencidos por mar y tierra, y además los fuertes tomados que no bajaban de mil, las ciudades que eran algo menos de novecientas…, que los ingresos del estado, que hasta ese momento ascendían a cincuenta millones de dracmas, Pompeyo los había elevado a ochenta millones y quinientas mil, y había aportado al tesoro público, tanto en moneda como en objetos de plata y oro, veinte mil talentos…» [25]. Los letretos que Plutarco menciona se parecen bastante a los *tituli* de los que habla Plinio y que mostraban, en cierto modo, la leyenda de las imágenes. Plinio ofrece, por ejemplo, la lista de las regiones que desfilaron en el triunfo de Cornelio Balbo sobre África en el 19, y a propósito de una de ellas, el *mons Giri*, añade que «según la leyenda (el *titulus*), el lugar producía piedras preciosas» —lo que nos permite saber, por otro lado, que Plinio lo leyó personalmente.

Los archivos de la conquista

En efecto, un registro denominado *acta triumphorum* conservaba la transcripción detallada del propio desfile. Plinio menciona su existencia en el catálogo de fuentes del libro V y, a propósito del triunfo de Galo, señala algunas divergencias importantes entre estos *acta* oficiales y los relatos de los historiadores, por ejemplo respecto al nombre de los pueblos africanos y a continuación anuncia que él va a seguir en su enumeración, no el orden geográfico, sino el del desfile triunfal [26]. Estos registros existían desde época republicana: Plinio pudo consultar en ellos el triunfo de Pompeyo y cita «textualmente», dice él, la nota oficial con el nombre de los pueblos inscritos en el desfile y la lista del botín que se expuso en pancartas. Cicerón hace

también alusión a estos registros oficiales a propósito de otro triunfador: «Las estatuas y adornos que, de una ciudad enemiga tomada por las armas a fuerza de valor, Publio Servilio se llevó por ley de guerra y derecho de un general, las donó al pueblo romano, las paseó en triunfo, cuidó de que se adscribieran al erario y figurasen en el registro». Y estos registros debían de ser bastante precisos a juzgar por el siguiente comentario: «No sólo está anotado con precisión en este documento el número de estatuas, sino también las dimensiones, la forma y la postura de cada una de ellas» [27].

Además de estos *acta*, otros documentos contenían información sobre los países descubiertos. En efecto, los generales daban a conocer el resultado de sus expediciones en unos despachos regulares (*litterae*) que se citan al final de los libros II, IV y VII de la *Guerra de las Galias*. Suetonio, que había visto los de César, dice que éste modificó el formato de dichos documentos [28]. Los generales redactaban igualmente unos *commentarii*—informes finales de cada misión que presentaban al Senado bajo el juramento de haber dicho la verdad y que a continuación pasaban a los archivos públicos—. De forma excepcional Octavio publicó una reseña de su expedición a Sicilia «en forma de libro»: con él, el informe de una misión se convirtió en un instrumento de propaganda. ¿Imitaba en esto a su padre adoptivo [29]?

Los *commentarii*, como con anterioridad las memorias de los generales de Alejandro, contenían una gran cantidad de información —además de la lista del botín que se redactaba en el lugar de la victoria [30]—. Primero, se especificaban mediciones y referencias exactas: tanto las distancias entre lugares como también las dimensiones de las provincias, medidas variables que eran susceptibles de ser modificadas por nuevas conquistas. Los romanos eran meticulosos en este aspecto: Apiano señala que, a diferencia de los griegos que calculaban la longuitud y anchura de un territorio en días de camino, los romanos ha-

bían medido verdaderamente el territorio (Ῥωμαίων δὲ τὴν χώραν μετρησαμένων) [31]. De este modo, cuando una región se convertía en provincia, se delimitaba su longitud y anchura por el simple hecho de que era necesario darle unas fronteras precisas. Ésta era la función de los agrimensores militares.

Los documentos contenían igualmente referencias geográficas —numero de ciudades, existencia de lagos o de un mar interior, número de islas— y etnográficas: la expedición a Arabia de G. César, nieto de Augusto, proporcionó numerosos detalles sobre las costumbres de sus habitantes y sobre su economía [32]. En teoría, Plinio considera que los mejores escritores son aquellos que se ocupan de su propio país, pero reconoce que a veces las indicaciones que ofrecen las expediciones romanas son superiores. Su información acerca de las regiones asiáticas, dice, ha mejorado «por los conocimientos adquiridos durante las guerras que Corbulo ha llevado a cabo allí» y especialmente por los planos que el general romano levantó en los lugares mismos y envió a Nerón —*situsque depicti et inde missi*—. Del mismo modo, algunos años antes, la expedición de César a Bretaña había puesto fin a las disputas entre sabios sobre la naturaleza y amplitud de esta isla y, de igual forma, la de Nerón a las fuentes del Nilo se considerará una respuesta a las preguntas de los eruditos [33]. Sin duda, es en este tipo de documentos en el que se basaba, dos siglos antes, la exposición de Catón sobre los galos.

«Hay dos cosas en la Galia que se persiguen con mayor vehemencia, la actividad guerrera y el arte de hablar adecuadamente», apunta en los *Orígenes*. Algunos investigadores han supuesto que Catón había extraído estos datos de los informes de los peritos de la administración, enviados al lugar después de la conquista para censar a los pueblos sometidos. Como los galos habían respondido a las preguntas de los legados de forma prolija, Catón habría llegado a la conclusión de que éstos hablaban «adecuadamente». Los ligures, por su parte, se habrían negado a

responder o lo habrían hecho de mala gana y con perfidia, de ahí que Catón los describiera como mentirosos. Todas las noticias del libro II de los *Orígenes* suponen, de hecho, una información muy precisa: estadísticas sobre el rendimiento de los viñedos (200hl/ha) o sobre la productividad de las porquerizas de los insubres, resultados de operaciones de agrimensura (medición del lago Como), investigaciones sobre el origen étnico de los pueblos. Sin embargo, las fuentes no nos han transmitido ninguna información sobre las comisiones censoriales de investigación. Por el contrario, estas noticias corresponden a las informaciones que, según Plinio, los generales incluían en sus informes. Tito Livio nos recuerda también esta misma costumbre: después de la toma de Cartagena en Hispania (en el 210), Escipión el Africano reúne a los trescientos rehenes que ha capturado y les hace multitud de preguntas: de este modo puede obtener una lista de ciudades hispanas y establecer el número de hombres con los que cuenta cada pueblo [34].

En la *Guerra de las Galias*, César presenta también numerosos excursos geográficos, que muy a menudo se ha considerado que están tomados de Posidonio, pero que derivan en buena parte de sus observaciones personales o de sus interrogatorios a mercaderes e indígenas. Al igual que Alejandro, César no se embarcaba en una expedición sin antes informarse sobre el país al que pretendía llegar y sobre los territorios que debía atravesar. Informa, al mismo tiempo, a sus lectores acerca de las prácticas religiosas, militares e institucionales de los galos, de las distancias entre los lugares o del clima, totalmente consciente de la novedad de sus descubrimientos: «Hay además muchas otras islas más pequeñas, cercanas a Bretaña, en las cuales algunos escritores afirman que hacia el solsticio de invierno, reina la noche durante treinta días seguidos. No obstante, nosotros constatamos, por las clepsidras, que las noches eran más cortas que en el continente». Por último, el largo excurso de comparación entre los galos y los germanos que abre el libro VI se presenta a la vez como una descripción, un análisis de dos socieda-

des y una refutación de Posidonio, para el que estos dos pueblos eran idénticos. Tácito recordará esta distinción al escribir la *Germania* [35]. En esto, incluso, las informaciones que revela César confirman el testimonio de Plinio: los comentarios de los generales eran precisos y detallados, y la *Guerra de las Galias* no se diferencia de ellos por el hecho de que fuera escrita para ser publicada. César tuvo posiblemente un imitador. Varrón escribió un *De legationibus* que relataba sus misiones como legado en Hispania (del 76 al 72 y después en el 55), en Iliria (en el 78) y en Oriente (durante la guerra contra los piratas en el 67). ¿Qué información daba él?, ¿cúal era la parte literaria del proyecto? No sabemos gran cosa sobre el texto, pero las numerosas observaciones etnológicas y geográficas que aparecen en las *Res rusticae* y que Varrón dice haber obtenido durante sus legaciones, podrían darnos una idea aproximada [36].

Es innegable que, a lo largo de las conquistas, Roma se convirtió en un centro de información nada despreciable, tanto por el interés de los libros que albergaba, como por la acumulación de valiosos archivos, hasta el punto de que geógrafos e historiadores griegos venían a la ciudad a redactar sus obras —con la condición de haber aprendido latín. Polibio indicaba los numerosos documentos que había copiado en Roma: tratados, decretos y correspondencia de los grandes generales, y un siglo más tarde, al igual que Dionisio de Halicarnaso o Estrabón, Diodoro evocaba «la importancia de los documentos que Roma nos puede proporcionar» [37]. No obstante, los romanos de la República se limitaron a la recogida de datos. Es a partir de la época imperial cuando la geografía se sistematiza, a la vez en las obras de síntesis (con Estrabón, Pomponio Mela y Plinio) y en los mapas. Por su parte, la cultura geográfica republicana era fragmentaria y práctica, principalmente de origen militar: no era ni «colonial», ni «autónoma», y no superó el estadio «exploratorio», según la clasificación de G. Batalla. Los romanos no avanzaban en el conocimiento de un sitio sino a medida que lo iban conquistando. Polibio destacaba con razón que la geogra-

fía era un conocimiento indispensable para el general y Fabio Cunctator, el general romano que impuso la contemporización en la guerra contra Anibal en el 216, habría estado de acuerdo con él: no se puede luchar sin conocer el país y el terreno donde se desarrolla la guerra [38]. En el 206, Escipión hizo un inventario del territorio sometido en Hispania «con voluntad de conocer los problemas de los régulos y las ciudades». Catón partió para Hispania con la intención de establecer las bases de la administración romana y aprovechó el viaje para escribir una relación sobre los cántabros. De igual modo, sus *Orígenes*, que fijaron para siempre la imagen de Italia con sus pueblos y regiones y que fueron inspiración para Polibio en más de una ocasión, manifiestan ante todo el avance de la unidad política de Italia. Incluso la exploración pacífica atendía las necesidades de la conquista: Escipión le encargó a Polibio la misión de explorar las costas de África después de la caída de Cartago y, según el testimonio de Varrón, «una exploración conducida por Pompeyo (*Pompei ductu exploratum*), había permitido descubrir que en siete días se va de la India a Bactriana por el río Bactro… y que las mercancías indias que se llevan desde ahí a Cirus por el río Caspio, pueden transportarse por tierra en cinco días como mucho hasta Fase…». Esto sucedía en los años 60, durante la guerra contra Mitrídates [39].

No es menos cierto que en Roma se desarrolla una verdadera curiosidad etnográfica y geográfica que incita a veces al turismo, y que lleva a algunos a pensar que todas las tradiciones son equivalentes, o al menos a descubrir la increíble diversidad de los pueblos sobre la tierra [40]; y que empuja a otros a apasionarse por la geografía: Cicerón, que hacía análisis antropológicos muy agudos sobre las diferencias entre griegos y romanos, proyectaba escribir un libro de geografía y en sus cartas numerosas alusiones prueban que había leído a Serapión, a Alejandro Lychnos de Efeso, a Hiparco y a Tiranio, que fue su huésped. Pero sabemos además que conocía la obra de Eratóstenes, y las de Dicearco y Posidonio [41]. Éste era el caso también de Cé-

sar, que citaba a Eratóstenes en las *Guerras de las Galias* y cuyos excursos sobre los celtas podemos pensar con razón que estaban influidos por Posidonio; igualmente es el caso de Cornelio Nepote, cuyas obras geográficas no nos han llegado, pero del que sabemos que estuvo influenciado por Plinio; y de Salustio, cuyas digresiones etnológicas atestiguan su interés y unos conocimientos idénticos, aunque no se interese de igual forma por los hechos que por las fábulas —una actitud que está vinculada al interés que los romanos tenían por sus propias leyendas desde la época de Catón [42]—. Por último, no podemos pasar por alto la obra geográfica de Varrón, aunque la lista de sus libros que estableció Jerónimo no la recoge y las otras fuentes ofrecen una aproximación desconcertante. Plinio, por ejemplo, la cita muy a menudo (o la utiliza sin citarla) sobre todo para dar medidas y distancias, pero nunca indica el título de los libros de donde las ha extraído; y de forma más general, los títulos que dan otras fuentes no coindicen, y varían incluso dentro de una misma obra, hasta tal punto que los investigadores se esfuerzan en vano todavía hoy por encontrar los títulos auténticos [43]. No obstante, dejando de lado, en este momento, las referencias geográficas dispersas a lo largo de su obra, podemos citar los libros mejor atestiguados: *Sobre los estuarios* (*De aestuariis*), *Sobre las costas* (*De littoralibus*), *Sobre el litoral marítimo* (*De ora maritima*) [44], una *Ephemeris navalis*, especie de memoria que contenía sobre todo indicaciones geográficas y que estaba dirigida a Pompeyo durante la guerra de Hispania en el 77; y un *De geometria*, que contenía por igual una descripción de la tierra, y numerosas mediciones —haciendo referencia al primer sentido que Varrón daba al término latino *geometria*—. Por último, el esquema de las *Antigüedades humanas* revela numerosos capítulos de geografía —*de Italiae regionibus*, *de provinciis*, *de insulis*— pero su contenido, según parece, se reducía simplemente al imperio romano. En efecto, ninguna de sus obras parece haberse propuesto una descripción completa de la tierra habitada [45].

De toda la literatura geográfica de época republicana no disponemos más que de fragmentos, a excepción de la *Guerra de las Galias*. Pero lo poco que queda muestra las mismas características: observación directa, testimonio personal y espíritu de curiosidad —una verdadera «revolución copernicana» en el campo de la etnografía—. Mientras que los griegos con su visión helenocéntrica otorgaban héroes fundadores a todos los pueblos y explicaban los ritos extranjeros a través de etimologías y hechos griegos, los romanos recogían las tradiciones locales y las transcribían como un tema digno de interés y sobre todo de creencia [46]. A diferencia incluso de Heródoto y de Pausanias, que habían llamado la atención sobre la tendencia de los indígenas a deformar la verdad histórica por chauvisnismo, Catón relataba las versiones de los itálicos sobre sus propios orígenes y Salustio explicaba que había encontrado la historia primitiva de África en unos libros púnicos atribuidos al rey de Numidia, Hiempsal II, y en el testimonio de las poblaciones indígenas; añade además que utilizaba estas fuentes aunque su testimonio contradecía «las opiniones más extendidas» [47]. Antes que ellos, Celio Antípatro, cuyos *Annales* trataban la Segunda Guerra Púnica, utilizó fuentes favorables a los púnicos (especialmente al historiador griego Sileno, que acompañó a Anibal en sus expediciones), y como consecuencia de ello fue acusado de pro-cartaginés. Tácito lo alabará por esta razón: al mostrar el punto de vista del enemigo, había dado pruebas de objetividad. La dimensión crítica era parte de la metodología histórica y los griegos de Roma, en su momento, se entregaron a ella: Dionisio de Halicarnaso se dedicaba a investigar a los informantes locales y Diodoro de Sicilia afirmaba que él había «investigado al detalle lo que cada pueblo contaba sobre sus orígenes más remotos». Si la historia al modo de Tucídides había nacido, en cierto modo, como rechazo a la costumbre de copiar pasivamente los documentos, la época tardo-republicana retomó esta actitud con una preocupación nueva por la precisión y la exactitud [48].

El mejor testimonio de este nuevo espíritu de curiosidad está en la *Guerra de las Galias*. César recoge las leyendas transmitidas por los druidas y explica, gracias a ellas, ciertas tradiciones; transmite las explicaciones de los galos y de los germanos sobre sus propias costumbres; utiliza sus conocimientos sobre el país… Al contrario que el griego Estrabón, que observa con horror y pánico a los bárbaros, aunque al mismo tiempo piensa que pueden integrarse, accediendo a la vida de la ciudad, César no critica la barbarie por sí misma: existe para él una civilización bárbara. Si bien es consciente de la alteridad de los germanos, que a sus ojos son salvajes (*feri*), tiene la impresión de que, a pesar de las diferencias fundamentales, los galos no están tan lejos de los romanos y de los griegos. César sabe, como Tácito, que su sumisión a Roma, lo que otros llamaban su acceso a la civilización, les llevará a la esclavitud— y en gran medida se abstiene de juzgarlos—. Alaba su valor y su sentido de la libertad del mismo modo que Salustio reconoce a númidas y cartagineses la virtud (*virtus*), cualidad romana por excelencia [49].

La curiosidad por el otro lleva al final a la comparación. Vitrubio, Cicerón y sobre todo Varrón, cuyos comentarios sobre la vida de los indígenas están libres de cualquier prejucio y que es capaz incluso de poner como ejemplo a los bárbaros a veces, confrontan sin cesar las tradiciones de unos y de otros: Italia, Hispania, Iliria, Egipto, Siria…, Varrón escruta tanto las diferencias como las semejanzas. En las *Antigüedades* compara los calendarios romanos, griegos, babilonios, etruscos y egipcios, o bien los dioses de unos y otros: a propósito de Júpiter, declara que entre los caldeos, se llama Iaô, que significa luz inteligente según la lengua fenicia, y también lo afirma Herenio, y en muchos lugares es llamado Sabaoth, como el que está por encima de las siete esferas, es decir, el demiurgo [50]: de este modo, romanos, judíos y caldeos honran de hecho al mismo dios. En Varrón, la comparación y la investigación sobre la pluralidad conducen muy a menudo a la idea de una única verdad, a una reconciliación de las diferencias aparentes.

La conquista, así pues, hizo surgir la curiosidad. No es baladí destacar que los mismos que examinan las costumbres extranjeras son los que ponen por escrito las de Roma. Los romanos posiblemente descubrieron esta evidencia: solamente el paso por el otro lleva a uno mismo. Como veremos, la identidad romana se expresa por entero en esta verdad.

La historia de los otros

En el siglo II, Roma era todavía una nación joven, pero dominaba a los pueblos más antiguos, y comenzó así a interesarse por su historia. Catón el Viejo, que fue sin duda el primero en dedicarse en profundidad al pasado de los itálicos, «extraía lecciones de la historia extranjera»; Fabio Serviliano, cónsul en el 142, «guardaba en su memoria toda la historia, no solamente la nacional, sino también la extranjera»; y Escipión Emiliano leía continuamente a Jenofonte, pero es sobre todo en el siglo I cuando el interés por la historia griega está mejor atestiguado. Cicerón, que no dudaba en citar ejemplos griegos en sus discursos, exhortaba también a conocer los tiempos antiguos: «que conozca [nuestro orador] la sucesión de los acontecimientos y de la vieja tradición, sobre todo por supuesto la de nuestra ciudad, pero también la de los pueblos dominadores y los reyes famosos». En Roma circulaban los libros de Tucídides, de Éforo de Cime, e incluso los de Timeo de Taormina, o al menos los resúmenes, y Cornelio Nepote, Varrón y otros escribían biografías griegas para el público romano [51].

Los primeros historiadores de Roma comenzaban sus obras con la fundación de la ciudad o con la llegada de Eneas a Italia. Los contactos con la historia griega y con los pueblos bárbaros llevaron a sus sucesores a preguntarse por lo que había ocurrido con anterioridad, en el principio de la humanidad. Los *Annales* de Gn. Gelio empezaban con un comentario sobre los orí-

genes de la escritura, cuyo nacimiento él localizaba en Egipto, sobre los orígenes de los pesos y medidas que atribuía al griego Palamedes… y el relato de la fundación de la ciudad no aparecía hasta el libro II. En esta visión del mundo que hacía del progreso técnico el factor determinante de la evolución humana hacia la civilización, los inventores y los héroes divinizados eran considerados los benefactores de la humanidad [52]. Varrón también consagraba buena parte del libro I del *De gente populi Romani* a los reyes legendarios, que habían sido divinizados por sus buenas acciones, tales como el rey de Sición, Telxión, que inventó los juegos fúnebres, o el rey argivo Fegoo, que «había enseñado la medición y el cálculo del tiempo mediante la división de los meses y de los años». Al igual que Dicearco, gran admirador de los romanos de esta época, Varrón combinaba la teoría progresista de la civilización —la invención de la agricultura marca para él un progreso evidente— con la idea de un declive moral de la humanidad después de la edad de oro [53]. Dedicó igualmente una obra completa a la cuestión, más filosófica, del origen del género humano, el *Tubero de origine humana*, en el que después de exponer las ideas de las principales escuelas, defendía la postura de Pitágoras, retomada por Aristóteles y Dicearco, como la más creíble: los hombres han existido desde siempre, «nada ha tenido un comienzo». La idea no suscitó la adhesión de todos: al principio del libro V de *De rerum natura*, Lucrecio había polemizado, siguiendo a Epicuro, contra aquellos que creían en la inmortalidad del mundo antes de presentar una historia de la civilización en varias etapas (el estado de naturaleza, violento y brutal, el primer estado social bajo la dirección de jefes virtuosos, después la invención de las artes y también de la guerra y de la religión). Sobre esta cuestión, cada autor seguirá un camino distinto, hasta el extremo incluso de contradecirse de una obra a otra. El tema del origen estaba intrínsecamente relacionado con la crisis, pero las ideas de los romanos sobre este aspecto preciso, que concernía a la filosofía, no estaban siempre claras [54].

A falta de una datación de la creación del mundo o del género humano, algo que la mayoría coincidía en considerar complicado, se esforzaban en hacer entrar a Roma en la historia universal, es decir, en establecer sincronismos. Catón, por ejemplo, había determinado que Platón llegó a Tarento el año que Lucio Camilo y Apio Claudio eran cónsules (en el 349). Casio Hemina y Cornelio Nepote habían establecido que Homero y Hesíodo, casi contemporáneos, vivieron cerca de ciento sesenta o ciento setenta años después de la guerra de Troya, mientras en Italia Silvio era rey de Alba. Cornelio Nepote escribió unas *Crónicas* que parecen estar resumidas en una página de Aulo Gelio: se trata de una lista de acontecimientos políticos (nombres de cónsules y de reyes griegos), militares (grandes batallas) y culturales (fechas de nacimiento o de florecimiento de los grandes escritores, filósofos o poetas de todos los tiempos…). El esquema de las historias griegas y romanas se presenta en forma de comparación de los actos de los grandes personajes y demuestra, por lo menos, que en los tiempos ilustres de Grecia Roma tenía ya una historia [55]…

La cronología puede ser relativa o absoluta. Cuando es relativa, consiste en sincronismos simples: así sucede cuando se relacionan dos acontecimientos coetáneos, como acabamos de ver. Cuando es absoluta, permite datar cualquier acontecimiento por sí mismo, independientemente de la información local, método que estaba en uso desde época helenística. Para ello, hace falta simplemente encontrar una primera fecha sobre la que todo el mundo esté de acuerdo. A comienzos del siglo III, el historiador Timeo (alrededor del 357-260) había comparado «las fechas de los éforos con las de los reyes de Lacedemonia ya en sus épocas más remotas, las listas de los arcontes atenienses y de las sacerdotisas de Argos con las de los vencedores olímpicos»: ésta última, que el sofista Hipias de Elis había publicado hacía tiempo, en el 400, y que Aristóteles había revisado, le sirvió de canon y le permitió relacionar listas independientes. Después de él, Eratóstenes retomó el cómputo de las olimpía-

das, lo precisó a través de cálculos astronómicos y estableció una cronología más crítica y sistemática: sus *Chronographai* presentaban una exposición de principios y tablas cronológicas que Clemente de Alejandría más tarde resumió. Pero Eratóstenes sobre todo diferenció por vez primera los cuatro años de cada olimpíada. De este modo, pudo datar con precisión la destrucción de Troya (cuatrocientos ocho años antes de la primera olimpíada, o sea en el 1184), lo que él consideraba la primera fecha histórica fiable de la historia de la humanidad. Se comprende así que tantas historias antiguas comiencen con este acontecimiento fundador y nos podemos preguntar si la moda de la leyenda de Eneas no está en parte relacionada con la importancia que los cronógrafos griegos concedieron a este acontecimiento [56].

No todos los historiadores siguieron a Eratóstenes, pero su método no tardó en crear escuela. Polibio, cuyo proyecto de historia universal implicaba una presentación simultánea de las cronologías griega y romana, lo utiliza a partir del libro III: no recurre ni a los años consulares de los romanos, ni a los fastos griegos, busca la fecha absoluta [57]. En el siglo siguiente, Diodoro adopta la datación olímpica, pero ofrece la equivalencia de los nombres de arcontes y de cónsules romanos. Por su parte los romanos se apropiaron también de este sistema: si bien Catón no lo sigue, a pesar de su demostrada inclinación por la investigación cronológica, antes de él Fabio Píctor y Cincio Alimento calcularon la fundación de Roma en función de las olimpíadas. Más tarde, Lutacio Catulo, Cornelio Nepote o Ático, en el siglo I, dan esta fecha indicando el año de la olimpíada, aunque sin ponerse de acuerdo entre ellos [58].

La historia comparada respondía a la necesidad, fundamental para una nación que era hegemónica desde ese momento, de inscribir su pasado en la cronología de otros pueblos —o, para ser más exactos, en la cronología griega—. Pues Eratóstenes, al negar cualquier posibilidad de datar el período anterior a la caí-

da de Troya, supeditó en cierta forma la historia del mundo a la de Grecia. Era costumbre de la historiografía griega el hacer creer que ningún pueblo tenía una historia más antigua que la de los griegos, aunque algunos aceptaban la idea de la anterioridad de los egipcios. La caída de Troya marcaba, así pues, el comienzo de la *antiquitas*—de la historia antigua—. Antes estaba la pre-historia, es decir, la mitología [59].

Para los orientales esta fecha era demasiado reciente. Ni Berosio de Babilonia, que se basa en crónicas antiguas, ni Manetón de Egipto, ni los fenicios Menandro y Dio, ni los judios Demetrio, Filón, Ptolomeo y Eupolemo aceptaban la guerra de Troya como el comienzo de la historia datable. En el siglo IV, Ctesias de Cnido, un griego que vivió en la corte del imperio persa, había demostrado en sus *Persika* la anterioridad de la historia de Asiria con respecto a la de Grecia: los comienzos de la monarquía asiria se remontaban hasta el 2150. En el siglo II se escribió una historia universal que comparaba las cronologías orientales con la de Grecia: nuevamente resultaba evidente la juventud de Grecia. Ante estas conclusiones adversas, los griegos solo podían responder de dos formas: o bien rechazaban la historia de Asiria al campo de la mitología (lo que había hecho Eratóstenes), o introducían en la prehistoria griega las fechas de ésta. Cástor de Rodas hizo esto último en el siglo I. Escribió una crónica universal cuyos comienzos se remontaban a la primera monarquía asiria y, para establecer la paridad entre griegos y orientales, creó una lista datada de reyes griegos, los reyes de Sición, el primero de los cuales, Egialeo, era contemporáneo de Nino, rey de Asiria hacia el 2123. Cástor no tenía interés ni por la cronología judia, ni por Egipto y, sobre Asiria, no siguió las *Babyloniaca* de Berosio (publicadas hacia el 275), sino los datos transmitidos por Ctesias de Cnido. Por lo demás, poco importa esto, ya que, a pesar de algunas divergencias importantes sobre el conjunto de la cronología, estos dos autores estaban prácticamente de acuerdo en la primera fecha de la historia asiria [60].

Los *Chronika* de Cástor llegaron a Roma en el 61. Sus tesis fueron rechazadas por Cornelio Nepote, Ático y Diodoro, quienes mantenían las reservas de Eratóstenes y, así pues, establecían el comienzo de la época histórica en la guerra de Troya. En cambio, encontramos ecos de esta obra en diferentes autores de época de César y de Augusto, en primer lugar en Varrón. El relato de la guerra de Troya no aparece hasta el final del libro II de *De gente populi Romani* —el *Origen del pueblo romano*—. La obra comenzaba con el primer diluvio, que había ocurrido, según tanto Varrón como Eratóstenes, durante el reinado del rey ático Ogiges (o sea en el 2400), cuatrocientos años antes del diluvio de Deucalión, que se fechaba en el reinado de Ínaco (hacia el 2000), es decir, ochocientos o setecientos años antes de la caída de Troya [61]. A continuación ofrecía la lista de los reyes de Sición, inspirándose claramente en Cástor de Rodas, como lo sugiere Agustín: «Era ya Nino el segundo rey de los asirios al suceder a su padre Belo, primer rey de aquel reino, cuando nació Abrahán en tierra de los caldeos. Existía también entonces el reino de los sicionios aunque diminuto: por él empezó, como para darle antigüedad, el doctísimo Varrón su historia del pueblo romano. Partiendo de estos reyes sicionios llegó a los atenienses, de los cuales pasó a los latinos y de éstos a los romanos». De este modo, Varrón inscribía la historia de Roma en la de Grecia y calculaba las fechas «comparando las épocas de distintos pueblos» —sin que sepamos, no obstante, qué lugar otorgaba a la historia oriental—. Así pues, seguía a Eratóstenes cuando escribía que no encontraba «otro punto de partida más antiguo que el diluvio de Ogiges»: antes de esta época la historia parecía impenetrable [62]. Pero a diferencia del escritor alejandrino, para el que la guerra de Troya era la primera fecha segura, Varrón intentaba dar, siguiendo a Cástor, una cronología científica del período llamado mitológico (o prehistórico), que, según él, comenzaba con el primer diluvio (el de Ogiges en el 2400) y terminaba con la primera olimpíada (776).

Encontramos ecos de estas dataciones en los historiadores del Principado. Veleyo Patérculo, por ejemplo, después de evocar la destrucción de Troya, introduce algunos capítulos de sincronismos teniendo en cuenta la historias griegas, cartaginesas, romanas y orientales. Sitúa prácticamente en la misma época, unos sesenta y cinco años antes de la fundación de Roma, el fin de la dominación asiria en beneficio de los medos, la fundación de Cartago, la legislación de Licurgo en Esparta y la llegada al poder de Carano en Macedonia, personaje de estirpe real y el decimosexto heráclida. Por medio de una corta digresión, Veleyo reincorpora la información asiria y devuelve a la historia del mundo la profundidad que le habían dado Ctesias y Cástor (I, 6). Por otro lado, precisa la datación por olimpíadas y ofrece la concordancia entre los fastos de los arcontes de Atenas y la lista de los cónsules. Este rodeo por la historia general del mundo —o más bien del mundo griego— se había convertido, sin duda, a fines del siglo I en un rito del historiador, si bien Tito Livio parece excusarse de no interesarse más que por el pueblo romano, aunque agrega que los setecientos años que va a narrar, a pesar de ser breves respecto a la historia universal, sitúan al pueblo romano en el puesto de primer pueblo del género humano… por su prestigio. Floro, su epitomista, retomará esta idea y la desarrollará: «El pueblo romano llevó a cabo tantas hazañas, desde el rey Rómulo hasta César Augusto, a lo largo de 700 años, en la paz y en la guerra, que, si comparamos la grandeza de su poder con sus años de existencia, se creería que su edad es mucho mayor. Extendió sus ejércitos con tanta amplitud por el orbe de la tierra que quienes leen sus gestas aprenden la historia no de este pueblo únicamente, sino de todo el género humano» [63]. De esta forma, la grandeza compensa la juventud, y la historia nacional equivale a la historia del mundo. La actitud del historiador de alguna forma se invirtió. A partir de entonces Roma se valía por sí sola.

Una interpolación en el texto de Veleyo cita un fragmento de un tal Emilio Sura, que también contaba los acontecimientos a

partir del reino de Nino: «Los soberanos de Asiria dominaron todas las naciones; después los medos, más tarde los persas, y tras ellos, los macedonios. A continuación, una vez que los dos reyes, Filipo y Antíoco, de procedencia macedonia, fueron vencidos, no mucho después de la sumisión de Cartago, el poder supremo llegó a los romanos. Entre este momento y el comienzo de la monarquía de Nino, rey de los asirios, median mil novecientos noventa y cinco años». Como vemos, Sura no se contentaba con integrar la historia de Roma en la cronología oriental, sino que tenía una visión teleológica de la historia: después de los cuatro grandes imperios orientales (Asiria, Media, Persia y Macedonia), Roma se había hecho con el dominio del mundo. Este Sura es, por lo demás, desconocido. ¿Escribió en la época en la que databa la aparición del imperio de Roma, es decir, en el siglo II o I? La idea de una *translatio imperii*, que existe en Heródoto y Ctesias y que el libro de Daniel retoma desde una perspectiva mesiánica, fue desarrollada por vez primera en el mundo romano por Polibio, quien convirtió a Roma en la heredera de los imperios persa, lacedemonio y macedonio… Pero la idea de los cuatro imperios más un quinto, tal y como aparece en Sura y también en Apiano, parece más tardía y bien podría estar relacionada con la propaganda anti- y pro-romana que se desarrolla en el siglo I en las regiones orientales [64]. En el Principado encontramos de nuevo esta visión en Dionisio de Halicarnaso, en el comienzo de las *Antigüedades Romanas*, e igualmente en Trogo Pompeyo —que es, sin duda, el mejor testigo indirecto sobre los reinos indo-griegos—. Este ciudadano romano, originario de la Galia Narbonense y cuyo abuelo recibió la ciudadanía de Pompeyo el Grande, escribió una obra en 44 libros, las *Historias Filípicas*, que pertenecen al género de la historia universal. A menudo nos extrañamos del reducido papel que Trogo concedió a los romanos, pero él mismo definió claramente su propósito: quería dar a los romanos, en lengua latina, una historia de Grecia y de su relación con el resto del mundo. La obra, tal y como nos ha llegado en la versión resu-

mida de Justino, autor del siglo II de nuestra era, comenzaba con el reino de los asirios, sin olvidar la anterioridad de Egipto y de su rey Sesostris, y acababa con el sometimiento de Hispania por Augusto: una elección cronológica significativa, que plantea, ante todo, la cuestión de la dominación universal y de la progresiva sustitución de Grecia por Roma.

Así pues, con historias universales, cronologías comparadas, y cronologías absolutas la sociedad tardo-republicana y augustea se preocupó por darle a Roma un lugar en la historia del mundo. De esta forma, el desarrollo de la ciudad se correspondía con los más destacados acontecimientos mundiales, un mensaje que Cicerón introduce en *De re publica*: la ciudad no esperó a Grecia para ser grande.

La lengua de los otros

Durante mucho tiempo la historia de los hombres, incluso la de los bárbaros, se escribió en griego. Fenicios, judios y egipcios habían narrado así su pasado [65]. Los primeros historiadores romanos los imitaron: eso debió de parecerles lo normal. Sin embargo, narrar una historia «nacional» en una lengua extrajera, aunque fuera la de la cultura, y sobre todo en una época donde otras formas de literatura aparecían en latín (la poesía, el teatro, la elocuencia), denota una intención: posiblemente el deseo de defender su patria en una época en que la propaganda antirromana tenía bastante fuerza y seguramente la voluntad de darla a conocer al mundo entero —y no solamente a los griegos, pues el griego, como el francés en el siglo XVIII, es una lengua internacional— o, por lo menos, denota un evidente interés por las técnicas de escritura griegas.

Q. Fabio Píctor, contemporáneo de la guerra de Anibal, fue el primer historiador de Roma. Miembro de la clase senatorial, enviado por su conocimiento del griego como embajador a

Delfos para consultar el oráculo de Apolo después de la victoria cartaginesa del lago Trasimeno, escribió unos *Annales* que trataban de los orígenes de su ciudad y del siglo en que vivió (de la guerra de Pirro a la de Anibal). Indiscutiblemente había en él al mismo tiempo una voluntad de exaltar su *gens*, una forma de patriotismo y una apertura de espíritu que en parte triunfó: algunos decenios más tarde, Polibio discutía sus tesis como discutía las de otros escritores griegos; y la biblioteca de Tauromenium (Taormina, Sicilia) poseía sus libros en el siglo II antes de nuetra Era.

Después de Fabio Píctor —y de Lucio Cincio Alimento, que fue prisionero de Anibal y decidió también escribir sus *Annales* en griego—, otros historiadores romanos tomaron este mismo camino, a pesar de la aparición de la historiografía en lengua latina con Catón: en el siglo II, P. Cornelio Escipión, hijo del Africano, hizo lo mismo en «un estilo bastante agradable»; y Gayo Acilio, que sirvió de intérprete a los tres embajadores filósofos en el 155, escribió unos *Annales* en griego — y la obra fue traducida al latín por un tal Claudio, posiblemente Claudio Cuadrigario [66]. Aulo Postumio Albino, pretor en el 155 y cónsul en el 151, se entusiasmó por el griego desde la infancia. Escribió en esta lengua dos obras, un «poema» y una «historia pragmática» (o «política») de su época. Catón se burlaba de él porque, en el prefacio de su obra, Albino se excusaba por adelantado ante los lectores griegos por sus eventuales errores de lengua: «pues yo soy», escribía, «un romano, nacido en el Lacio, región en la que la lengua griega es por completo extranjera». En el siglo I incluso, P. Rutilio Rufo, cónsul en el 105, publicó su autobiografía en las dos lenguas, L. Licinio Lúculo, cónsul en el 74, redactó en griego una historia de la Guerra Social, Cicerón un relato de su propio consulado… [67].

Así pues, existe en Roma, como en todo el Mediterráneo, una clase de gente cultivada y rica para la que el griego es como una segunda naturaleza: las palabras griegas salpican su conver-

sación, su correspondencia y sus libros, y el griego prevalece como lengua del saber, ya sea en historia, en filosofía o en el campo científico, a pesar de los esfuerzos de algunos personajes cultivados del último siglo de la República por imponer el latín. El matemático L. Tarucio de Fermo, amigo de Cicerón y de Varrón, escribe en griego su libro sobre los astros; Q. Sextio, filósofo, «expone en lengua griega la moral del romano» y publica de igual modo, a no ser que sea su hijo, unas obras de botánica y de medicina [68]… Por último, la lectura de obras griegas se difunde de forma considerable, al menos entre la élite. Hay que decir que esto fue posible por la llegada a Roma de algunas bibliotecas arrebatadas como botín, especialmente desde que en el 167 Emilio Paulo iniciara esta costumbre trayendo la de Perseo, rey de Macedonia. Más adelante los romanos crearon poco a poco bibliotecas particulares bien dotadas, que abrían a los amigos o a los griegos que estaban de paso [69]. Es importante destacar que la primera biblioteca pública, la que puso en funcionamiento Asinio Polión en los años 30, se componía a un mismo tiempo de libros griegos y latinos.

Conocer el griego era signo de pertenencia a la nobleza, pero también a la comunidad internacional de la cultura: «el griego se lee en prácticamente todos los países, mientras que el latín está encerrado en sus estrechas fronteras», reconocía Cicerón en los años 60. ¿Sería pues la dignificación del latín la razón de que los magistrados romanos, según Valerio Máximo, tuvieran que utilizarlo cuando cumplían una misión? En el 167, Emilio Paulo anunció la paz a los griegos en latín al igual que la víspera de Zama en el 202 Escipión se había dirigido en latín a Anibal, quien hubo de servirse de un intérprete: podrían haber hablado perfectamente en griego, pues uno y otro dominaban esta lengua. Seguramente Valerio Máximo, en realidad, simplificó las cosas. Los magistrados también utilizaron a menudo el griego y, en las provincias orientales, siguió predominando: decretos, cartas y edictos provenientes de Roma se hacían públicos, bien en griego, bien en las dos lenguas [70].

Por el contrario, cuando el Senado recibía embajadores, en general recurría a intérpretes. El caso del rétor rodio Apolonio Molón es, sin duda, una excepción, al menos durante la República. El hecho de que se expresara directamente en su lengua prueba solamente que los senadores, de hecho, no necesitaban traductores. En cuanto a las otras lenguas, la situación era distinta. No hay duda de que D. Junio Silano en el siglo II hablaba púnico, Sertorio conocía el ibero, y Decimo Bruto el galo, que había aprendido probablemente en el ejército de César. Pero, en general, los dirigentes romanos no conocían las lenguas «bárbaras»: Plinio habla de ciento treinta intérpretes a los que se recurrió en el Caúcaso. Y bromeando sobre los dioses, Cicerón imaginaba que, si estuvieran entre los hombres, sería tan difícil comprenderles como a los hispanos o a los cartagineses. ¿No sabría acaso lo que decían los griegos, que los dioses hablaban su lengua? [71]

Las traducciones

¿Para qué traducir el griego, cuando se lee con soltura?, decían algunos romanos. Este argumento, que provenía de aquellos a los que les gustaban las obras de teatro, «traducidas a veces palabra a palabra», y que estaba dirigido a la traducción filosófica, a Cicerón le parecía falso, por dos razones al menos. De entrada, traducir es dar a conocer a los autores extranjeros, «genios divinos», al trasladarlos a la lengua latina: se trata, por tanto, de un trabajo útil, un servicio a los ciudadanos. En este caso, la traducción palabra por palabra es posible, si no necesaria, y se convierte en *interpretatio* —al modo como los antiguos juristas, para explicar el viejo código del siglo v, la ley de las XII Tablas, simplemente reemplazaban una palabra por otra—. Pero traducir es también adaptar, es leer las obras griegas al modo latino. Concebida de este modo, la traducción se convierte en

creación [72]. Ya se tratara de transcribir los textos enteros, palabra por palabra, o simplemente las ideas, era ante todo un trabajo original con la lengua. Se puede tomar prestado, imitar o simplemente inspirarse en un texto, sólo la calidad formal distingue a los autores y las obras: ésta fue entonces la respuesta de Terencio y de Plauto a aquellos que les habían acusado de plagio, cuando elaboraban una historia inspirándose en diferentes obras de teatro griegas. El fenómeno de la aculturación se desarrollará casi por completo en estos términos: tomar prestada una costumbre, un dios o una palabra significa, ante todo, revestirlo de una *forma* romana.

¿Es Roma una civilización cuya cultura le debe tanto a la traducción, a la influencia de modelos extranjeros? «Además de los romanos», observaba Novalis, olvidando a los árabes, «nosotros somos la única nación que ha vivido de forma tan irreprimible el impulso de la traducción y que le deba tanto a ésta su cultura». Mientras los griegos «sólo admiraban a sus propios héroes», según la expresión de Tácito, y se concentraban en sí mismos, manifestando, con respecto a los otros pueblos, una sordera que les incapacitaba en su mayoría para aprender una lengua extranjera [73], los romanos conservaban y desarrollaban la cultura de los demás, y no es casualidad que los traductores de este siglo fueran también los grandes pensadores. Incluso escritas en lengua latina, las obras de filosofía, de arquitectura o de retórica se presentaban ante todo como traducciones en el sentido amplio del término: palabra por palabra, *contaminatio*, interpretación del sentido o simplemente fuente de donde extraer en abundancia [74]. Esta práctica general de la traducción y de la interpretación, que acompañó el nacimiento de la literatura latina, aunque no la determinó por completo, puede que explique igualmente el hecho de que las primeras obras romanas estuvieran escritas en griego: pues en este caso también se traduce —no las ideas griegas al latín, sino las romanas al griego.

De una concepción como ésta se deriva una consecuencia fundamental: un texto traducido pertenece a la lengua de la traducción, de algún modo acompaña al soporte formal. De este modo, rechazar la *Medea* de Enio a favor del original griego (el de Eurípides) es descuidar la literatura *nacional*, y por tanto, comportarse como un inculto; es también renunciar al proyecto fundamental de Roma, «tomar el relevo de Grecia», es decir, emanciparse también, incluso en el campo literario y filosófico: «Animo a todos los que pueden hacerlo a que arrebaten a Grecia la gloria de este género de estudio que nos ocupa», repetía Cicerón con una frecuencia que es significativa, y que inspirará a Horacio, después a Propercio y luego a otros. La traducción se presenta literalmente como *traslado* de los textos de una lengua a otra, de una capital a otra. Esto significa, sobre todo, que la cultura constituye una especie de patrimonio común que todos los hombres contribuyen a aumentar, o dicho de otro modo, que no es de nacionalidad griega: «¿se podrá afirmar que los griegos han agotado todos los saberes?» [75].

A partir de Livio Andrónico, griego de Tarento, posiblemente el primer traductor de la historia de la humanidad y autor de una *Odisea* latina en una época, el siglo III, en que la leyenda troyana se difundía por Italia, los romanos consideraron también la traducción como una obra de arte de pleno derecho: los autores antiguos nunca consideraron la *Odisea* de Livio una simple transposición, aunque los especialistas hoy en día constatan, a través de los fragmentos que nos han llegado, una gran fidelidad a Homero. Nunca, por lo demás, ningún traductor de Homero tuvo el éxito de Livio. Y, sin embargo, a partir del siglo II se debatió en Roma el modo y la utilidad de traducir: en esta época se multiplicaron las traducciones en todos los campos de la literatura [76].

Comencemos por el teatro. Además de las obras de Plauto y de Terencio, cuyos prólogos, los de *Casina* o *El eunuco,* por ejemplo, nombran al autor del original griego, las fuentes seña-

lan la copia de Atilio de la *Electra* de Sófocles, las traducciones de Enio y de Pacuvio de *Medea* y de *Antíope* de Eurípides, la de Cecilio de los *Sinefebos* de Menandro… En prosa, la primera obra traducida fue el tratado de agricultura del cartaginés Magón: una primera vez al latín, en el 146, por una comisión de expertos a la cabeza de la cual se encontraba D. Junio Silano, buen conocedor de la lengua púnica; y después se sucedieron varias versiones, en griego sobre todo. Otras traducciones se han hecho famosas [77], pero en este campo Cicerón tiene de nuevo un puesto preeminente. Admirador de Platón, tradujo entre otros el *Protágoras*, el *Timeo* (los dos en el 45) y una parte del *Fedro*. Creyó necesario además dar a conocer a sus contemporáneos el *Económico* de Jenofonte y «los dos discursos más famosos de los dos áticos más elocuentes, Esquines y Demóstenes». Cicerón no descuidó tampoco la poesía: estaba orgulloso de haber traducido al latín, en su juventud, el largo poema astronómico y meteorológico de Arato, los *Fenómenos*, obra alejandrina escrita en verso en el siglo III, y en sus horas de ocio traducía a Homero.

Habría que añadir a esta lista las traducciones fragmentarias, todas las citas griegas con las que los autores, incluso los juristas, adornaban sus textos. La lengua griega encuentra así acomodo en la lengua latina, y como consecuencia, la amplía y enriquece. «Un hombre es tanto más hombre cuantas más lenguas domina», decía en el siglo II el poeta Enio, que era trilingüe: nacido en Rudias, en Calabria, hablaba griego, osco y latín [78].

Las traducciones propiamente dichas fueron, no obstante, menos numerosas de lo que se cree, incluidas las filosóficas. No hay duda de que las primeras son antiguas, pero la elección de Cicerón, de Lucrecio o de Bruto de escribir filosofía en latín no triunfó por completo, pues la élite leía griego con soltura y prefería leer en la lengua original —un modo además de marginarla—. Era necesario comprender el significado de una política de la lengua y de una política cultural, basadas en la necesi-

dad de ampliar el público de las obras filosóficas y de resistir al exclusivismo griego, para defender, como Cicerón y algunos otros hicieron, la ampliación de la literatura latina: «¡yo no rehusaré que todo el mundo lea mis obras!», repetía Cicerón, quien constataba con realismo en otro lugar que «los nuestros desconocen casi el griego y los griegos el latín» [79].

Sobre todo era necesario comprender la creatividad del latín. A fines de la República todo el mundo coincidía en reconocer la aportación del griego en el campo lingüístico: «determinadas palabras, establecidas desde hace mucho tiempo», escribía Cicerón, «las empleamos en lugar de las palabras latinas, como *filosofía*, *retórica*, *dialéctica*, *gramática*, *geometría* o *música*: son cosas que, sin duda, podríamos haber dicho en latín, pero, dado que la costumbre las ha hecho totalmente inteligibles, debemos considerarlas como si fueran nuestras». No obstante, existía un debate que oponía a aquellos que se quejaban de la pobreza de su lengua, como Lucrecio o Ático, y se resignaban a tomar sistemáticamente préstamos del griego y a aquellos que, como Cicerón, defendían lo contrario: «los griegos no sólo no nos aventajan en abundancia de palabras, sino que incluso somos nosotros en esto superiores», afirmaba en *De finibus*. Aunque se veía obligado a reconocer que su lengua se había formado con préstamos, Cicerón se mostraba tan cauteloso a la hora de tomar prestada una palabra griega, que sólo lo hacía cuando no encontraba un equivalente latino, y parece que adoptaba una actitud patriótica a este aspecto: «usemos de la pureza de nuestras palabras más bien que del brillo de las griegas» [80].

Al defender el dinamismo de la lengua latina, al menos desde el punto de vista teórico, Cicerón retomaba, sin lugar a dudas, el espíritu de esos primeros escritores latinos cuya historia él escribía. En la Antigüedad se citaban los versos que Nevio había compuesto en el siglo III para su propio epitafio: «una vez que haya descendido a la morada del avaro Aqueronte, se olvidará en Roma la lengua latina». De hecho, después de él, pero

sobre todo en el siglo II, la actitud con respecto al griego había mostrado una menor resistencia. Si bien los préstamos de Plauto y de Terencio se debían en parte a necesidades teatrales, Enio utilizaba, sin traducirlos, numerosos términos filosóficos a semenjanza de Pacuvio (por ejemplo, *sphaera*, *philosophari*, *sophia*), y Lucilio, según Horacio, «mezclaba el griego y el latín» [81]. Pero la posición de Cicerón no se reducía a un patriotismo conservador que se opondría a un nuevo espíritu internacional. En realidad daba cuenta de un descubrimento, la conciencia de la autonomía de la lengua latina: sean cuales sean los préstamos que se tomen de los demás, una civilización posee su propia identidad. Este amplio debate afectaba de forma más general a la noción misma de romanidad o de latinidad, y no es casual que esta «conciencia lingüística» coexista con el desarrollo de una reflexión gramatical sobre la *latinitas*, es decir, sobre las reglas que definían la corrección de la lengua latina. Tampoco es coincidencia que surgiera por influencia de los extranjeros; y los romanos eran conscientes de ello.

Afirmar la autonomía de la lengua latina *implicaba*, en efecto, reconocer que el latín había florecido al contacto con el griego, ya fuera por la introducción directa de palabras griegas o por el esfuerzo de traducción, es decir, de creación original, que había hecho necesaria la actividad propiamente literaria y la aparición de nuevas disciplinas: «cuando daba al texto [griego] una forma latina», declara Cicerón, «no sólo conseguía utilizar palabras excelentes y, a pesar de ello corrientes, sino incluso acuñar *por analogía con el griego* algunas que podían ser nuevas para nosotros…». Crear palabras nuevas para cosas nuevas —*nova sunt rerum novarum facienda nomina*—, he aquí una idea que no todas las épocas están dispuestas a aceptar [82]. Se comprende así por qué la traducción se convirtió en una parte preponderante de la enseñanza retórica. Cicerón «se entretenía explicando discursos que habían escrito en griego grandes oradores y traduciéndolos libremente», Craso hacía lo mismo, así como Valerio Mesala, cuya traducción de un discurso de Hipérides había leído Quin-

tiliano: el paso de una lengua a otra en los dos sentidos permitía enriquecer la lengua latina. Este enriquecimiento de la lengua es sólo el aspecto más visible de una apertura general de la sociedad republicana, de su imaginario y de su pensamiento [83].

Las consecuencias de la apertura

Cicerón insiste en varias ocasiones en el carácter restringido del foro: es un lugar «de dimensiones reducidas», a semejanza de un aula de clase, limitado físicamente pero también intelectualmente. «El lenguaje que manejamos en el foro», pone en boca de Craso, «rico en pleitos, duro y sacado de las opiniones del común, es realmente ligero (*exiguum*) como el de un mendigo; a su vez, ese que enseñan los que se presentan como maestros de retórica, no es mucho mayor del que es usual en el foro: nos hace falta preparativos, objetos rebuscados, reunidos de todas las partes, transportados, traídos de lejos». En otro lugar opone de nuevo la vasta cultura general que él exige al orador a la pobreza de la cultura romana tradicional, que se aprende dentro de los límites del foro y bajo la tutela de humildes maestros —«la práctica, las leyes, las instituciones del pueblo romano y las costumbres de nuestros antepasados» [84].

Gracias a las conquistas, «una vez que hubo establecido su imperio sobre todos los pueblos», Roma vio cómo se ampliaba su espacio cultural y nacía una elocuencia rica y abundante, caracterizada «por la importancia, la variedad y la multitud de las causas». Esta gran elocuencia, que volverá a desaparecer en el Imperio, cuando los oradores se quejarán de estar «limitados y como prisioneros» de los pequeños pleitos [85], nació sobre todo del encuentro con la filosofía griega: «como orador he salido, no de las fábricas de los retóricos, sino de los paseos de la

Academia (*ex Academiae spatiis*)», reconocía Cicerón. Al proporcionar grandes temas, y permitir «salir del círculo particular y reducido de una discusión concreta, limitada a una persona y a un momento, para conducir el discurso a una cuestión general» —lo que se llama la *tesis*— la elocuencia superaba la simple palabrería: pensar en términos de tesis es pensar en relación con los demás, es decir, con la humanidad. Desde ese momento la tosca elocuencia se hace rica y fructífera: *uberiora et copiosa*. Estas nociones que pertenecen al vocabulario de la retórica provienen en principio de la filosofía: «la abundancia de contenidos engendra la abundancia de palabras», escribe además Cicerón, a lo que añade que sólo la cultura permite la necesaria amplificación, es decir, la ornamentación. Los ejemplos se multiplican, la metáfora espacial se repite incansablemente: el imaginario se desplegó y liberó gracias a la filosofía, y la elocuencia se comparaba con un río que fluye de una fuente abundante, incluso con un campo infinito: *in tanto tam immensoque campo cum liceat oratori vagari libere* … («ya que el orador tiene derecho a moverse libremente en un espacio tal y tan grande…») [86].

La fuerza de la tradición generaba un universo cerrado y finito. La apertura al mundo y, con ello también a otra cultura, ampliaba la percepción del espacio y del tiempo. De aquí proviene el interés de esta época por la geografía, la astronomía o la geometría, todas ellas ciencias de la medición, y también los cambios en la visión y la reflexión sobre el lugar del hombre en el universo. Capaz de abarcar con el pensamiento amplias extensiones, el hombre volcado en el saber verá desaparecer los límites de su ciudad. De igual modo que Sócrates o Zenón de Citión, que decían ser ciudadanos del mundo, Cicerón toma el conocimiento del mundo y del universo como la condición de la apertura: «cuando el hombre haya estudiado el cielo, las tierras, los mares y la naturaleza de todas las cosas… y reconozca que no es en absoluto un aldeano encerrado en las murallas de un lugar determinado (*sese non oppidi circumdatum maenibus, populare*m *alicuius definiti loci*), sino un ciudadano del universo, conside-

rado éste como una sola ciudad (*sed civem totius mundi quasi unius urbis*)». Retengamos esta imagen de un horizonte que se abre y que desafía la imaginación: así evoca también Lucrecio, con la mirada del sabio, el derrumbamiento de las «murallas del mundo», y afirma que «nuestro universo no tiene límites». En otro lugar, escribe: «jamás encontrarás así el extremo; siempre su inmensidad deja un espacio que recorra la flecha fugitiva» [87].

Llegados a este punto una hipótesis se abre camino: ¿la pintura de esta época, los frescos, por ejemplo, de la villa de Oplontis o de Boscoreale, en los que algunos sólo ven la influencia de la filosofía epicúrea, no reflejan también la apertura de la sociedad, en lo que podemos llamar, si no perspectivas, si al menos la profundización del espacio? Sobre las paredes pintadas de rojo y de verde pompeyano, extrañas arquitecturas y paisajes ilusionistas crean ambientes de evasión que se agolpan en el espacio mural; la perspectiva abre al hombre lugares nuevos e ilimitados. El pensamiento experimenta el espacio y el ojo percibe la lógica en una experiencia singular de la profundidad y de las formas. Ésta es la característica principal de la pintura que se llama «segundo estilo», denominada de esa forma para diferenciarla del estilo del siglo II, más simple y de horizonte cerrado, y del de época augustea, que recuperará una mayor severidad en el arte. En efecto, el tercer estilo recupera el muro en lugar de cultivar la evasión y la fantasía; lo decora con cuadros de contornos claramente delimitados, mientras que las columnas y el delirio arquitectónico son reemplazados por candelabros filiformes sin profundidad. La pintura expresará, de este modo, la calma de un universo dominado. En numerosos aspectos la época augustea se presenta como un nuevo cierre de la sociedad, que regresa a un pensamiento y a un arte teñidos de arcaísmo, como si se tratara del desquite contra la emancipación intelectual anterior. Se podría decir que el único alivio en ese mundo sometido será el emperador [88]. En Roma el *Ara pacis* atestigua igualmente esta transformación y presenta precisamente, de un lado, al *princeps* y, del otro, la decoración toda

idéntica y plana expresando un orden abstracto e uniforme, la perfección. En este paso del desorden al control, del pluralismo a la unidad, que aparece en la política, la moneda, la escultura … una nueva forma va a nacer bajo los oropeles del reencuentro con la tradición.

A fines de la República, en cambio, Roma se desarrolló y creció en todos los aspectos. La cultura, en el sentido de la *Bildung* alemana, es decir, la formación del ser humano, se concibió como crecimiento personal: ya fuera como traslación o como traducción, se convirtió, a la fuerza o por voluntad propia, en «experiencia de lo desconocido [89]», y con ello, de la humanidad.

La expansión del imperio y la crisis de identidad

No es de extrañar, por lo tanto, que la cultura pudiera fundamentar una nueva relación entre los pueblos. Esto es al menos lo que descubrió Cicerón gracias a la cultura griega: la exploración intelectual le había permitido en cierta medida *ver* a los otros y definir un código de comportamiento basado en el respeto y la humanidad. En una carta a su hermano Quinto, gobernador en ese momento (el 59) de la provincia de Asia, Cicerón plantea las bases de una relación humanitaria; hay que comportarse con bondad —*humanitas*— con los extranjeros, sean cuales sean, y con los griegos con mayor razón: «pon toda tu alma y tu interés en seguir la fórmula que has seguido hasta ahora: querer y proteger mediante todo tipo de procedimientos e intentar que sean lo más felices posible aquellos a quienes el Senado y el pueblo romano ha encomendado y confiado a tu lealtad y a tu autoridad. Aunque la suerte te hubiera puesto al frente de los africanos, los hispanos o los galos, naciones salvajes y bárbaras (*immanibus ac barbaris nationibus*), correspondería de todos modos a tu condición humana (*humanitatis tuae*) mirar

por sus intereses y servir a su utilidad y bienestar. Pero cuando se gobierna sobre una clase de gente, que no sólo es la civilización misma sino que se creen que la han transmitido a los demás, debemos concederle con mayor ahínco lo que, sin duda, hemos recibido de ellos. Ya no me produce vergüenza admitir, sobre todo en un tipo de vida y en unas acciones en las que no puede haber sospecha de indolencia o ligereza, que lo que hemos conseguido lo hemos hecho gracias a los estudios y las artes que nos han transmitido las obras y disciplinas griegas. Por eso, además de la lealtad común que se debe a todo el mundo, parece que a ese tipo de gente debemos intentar mostrarles de forma especial, puesto que nos hemos educado con sus preceptos, lo que hemos aprendido de ellos». La noción de *humanitas* designa aquí el hecho de mostrar virtudes humanas —clemencia, delicadeza, honestidad—, lo que los griegos llaman *philanthropia*. Y esta *humanitas* es el resultado de la helenización: la cultura humaniza, acerca a los hombres. En este elogio Cicerón va más allá que la mayoría de los griegos: lejos de oponer a bárbaros y griegos, como lo harán Dionisio de Halicarnaso y Estrabón, él propone una ética aplicable a «todos los sujetos» en tanto que pertenecen a la condición humana, sea cual sea su origen étnico y su grado de civilización, como si el imperio, por la multitud de sujetos que lo componía, hubiera aprendido a reconocer la unidad del género humano… [90].

Cicerón no es el único que había propuesto una mejora de la situación de las provincias. En esa misma época otros comprendieron que era urgente poner fin a su explotación sistemática y la legislación, que pretendía frenar la corrupción de los gobernadores es un buen testimonio de esto. No obstante, sólo nuestro orador, que otorga a estas leyes un lugar en su constitución ideal, teoriza y hace filosofía sobre ello según el ideal de la *paideia* [91].

No todos los romanos estaban dispuestos a aceptar fácilmente una concepción que concedía tanto protagonismo a la

cultura griega. En *De re publica*, el propio Cicerón imagina un diálogo entre Manilio y Escipión Emiliano sobre la cuestión de si Pitágoras había influido en Numa, el segundo rey de Roma. Ante la respuesta negativa de Escipión, Manilio suspira con alivio: ¡entonces Roma no le debía todo a la sabiduría griega! En este intercambio hay al menos un elemento de verdad histórica: en el siglo II, en plena influencia del helenismo, la clase dirigente se interroga sobre el papel de Grecia en la cultura y la política romanas. Catón veía en ella un peligro real para los valores tradicionales, ya que albergaba valores anti-romanos, entre ellos, el más importante era la *inertia*, lo opuesto a la *virtus* [92]. Mario consideraba de igual modo que la cultura griega era inútil desde el punto de vista del valor: además no había permitido a sus poseedores conservar la libertad —como será impotente en otras épocas contra las oleadas de barbarie—. En términos generales, la actitud de los romanos a este respecto se mantendrá ambivalente hasta fines de la República, es decir, hasta que acepten de forma consciente este patrimonio. A comienzos del siglo I antes de nuestra era, todavía estaba mal visto exhibir conocimiento del griego, pero su total desconocimiento ponía en evidencia a los zafios: Cicerón hace decir al orador Antonio que es necesario «interesarse de lejos» (*procul attendere*) y apreciar la ciencia griega con los compendios (*summatim gustavi*), es decir, sin perder demasiado tiempo. Cicerón reconocía, no obstante, que por su parte no tenía necesidad de ocultar su pasión, pues «mi vida y mis actos no pueden prestarse a la menor sospecha de indolencia o de ligereza» —dos defectos que estigmatizaban a los griegos [93].

Sin duda, la apertura al mundo no carecía de riesgos. Al contacto con los extranjeros, Roma ciertamente se mostró abierta y se despertó su curiosidad, pero en contrapartida, sintió también cómo sus tradiciones se perdían. «En cuanto a mí», escribe Cicerón, «me divierten muchísimo las bromas, sobre todo las nuestras, y más que nunca cuando veo que se las olvida en el Lacio desde que los extranjeros han llegado a nuestra ciudad».

En otro lugar, a propósito del arte de hablar bien en latín dice: «Mas el paso del tiempo, en verdad, deterioró esta situación tanto en Roma como en Grecia. En efecto, tanto en Atenas como en nuestra ciudad confluyeron, procedentes de diversos lugares, muchos que hablaban vulgarmente». Estos comentarios no son irrelevantes en un autor que podía escribir: «las ciudades marítimas padecen cierta corrupción e inestabilidad de costumbres; quedan perturbadas por nuevas maneras de hablar y de pensar» [94].

Durante toda la historia de la República romana no hubo un solo movimiento violento contra los extranjeros. A veces se podían burlar del acento de los nuevos ciudadanos o protestar por su admisión en el Senado —como sucedió después de que César hiciera entrar a unos galos en la augusta asamblea—: «¡Que nadie intente mostrar la Curia a un nuevo senador!» rezaba un cartel colgado en la ciudad. Pero las raras expulsiones que las fuentes nos transmiten están relacionadas ya sea con problemas de política exterior o con la usurpación de la ciudadanía. Era precisamente este último punto el que preocupaba a los romanos: «mal hacen», resume el propio Cicerón, «los que impiden a los extranjeros vivir en la propia ciudad y los arrojan de sus tierras… Porque si es verdad que no debe vivir como ciudadano quien no lo sea…, también lo es que resulta sumamente inhumano prohibir a un extranjero que viva en nuestra ciudad» [95].

En Roma no era extranjero solamente el peregrino de paso o el residente; también lo podía ser un nuevo ciudadano. En efecto, al mismo tiempo que Roma había extendido su dominio sobre el mundo, su cuerpo cívico había integrado un gran número de extranjeros de diversos orígenes: esclavos liberados por particulares, soldados o civiles compensados a título personal por su servicio a la República, comunidades enteras y, después de la Guerra Social, en el 90, casi todos los itálicos de la península y los extranjeros residentes en Italia. La integración, que

iba a modificar la propia composición de la élite dirigente, planteaba problemas, especialmente cuando era masiva: ¿cómo mantener las instituciones, las tradiciones o la lengua cuando afluye tal cantidad de nuevos ciudadanos desconocedores de las costumbres? Ante una medida de Marco Antonio que, el día siguiente a la muerte de César, hizo inscribir como juez a un nuevo ciudadano, Cicerón reaccionaba con inquietud: «¿Sabe al menos latín?, ¿puede ser juez por su nacimiento y condición? Y lo que es más importante, ¿conoce nuestras leyes y nuestras costumbres?, ¿conoce a nuestros hombres?» A decir verdad, al inquietarse de este modo, el orador no se oponía tanto a los nuevos ciudadanos como a las concesiones desordenadas, que desde comienzos del siglo se habían convertido en un arma en manos de los generales decididos a acrecentar a cualquier precio su clientela [96].

Esto no quiere decir que la pérdida de las tradiciones de la que se quejan los autores, la degradación de la lengua latina, la invasión de costumbres nuevas y todo lo demás, no estuviera también relacionado con la apertura de la ciudad; y Plinio, siguiendo a Salustio, denunciará la «extensión del mundo» como una de las causas de la decadencia de los pueblos y del olvido de las tradiciones. «¿Quién no piensa, vistas las comunicaciones abiertas en todo el mundo, vista la grandeza del pueblo romano, que la civilización ha progresado…? Pero hoy en día no se encuentra una persona que conozca todo lo que la antigüedad ha relatado… Un mundo demasiado vasto, unas riquezas demasiado grandes son el origen de los males…» En su historia de la elocuencia, Cicerón constataba una amarga realidad: los oradores ya no conocían los discursos de Catón, ni la autobiografía de Emilio Escauro. Al contacto con Grecia, los romanos desatendieron su propia historia y olvidaron las antiguas costumbres. Por ello, algunos habían acometido la tarea de salvar este patrimonio del peligro: surgía así un nuevo acercamiento al pasado que iba a dar una dimensión diferente a la tradición, al *mos maiorum* [97].

Notas al pie

[1] Por ejemplo, Cic., *Catil.* III, 9, 22 (cfr. P. Jal, «Le rôle des Barbares dans les guerres civiles de Sylla à Vespasien», en *Latomus*, 1962, pp. 10-48 y R. Oniga, *Sallustio e l'etnografia*, Pisa, 1995, pp. 9-10). En cuanto a la «crisis», los autores la fechan de forma distinta entre el 202 y el 146: Tito Livio sitúa sus comienzos en el 187 (XXXI, 25, 3); Salustio en el 146, fecha del saqueo de Cartago (*Catil.* 10, 1); Valerio Máximo entre el fin de la Segunda Guerra Púnica y la Primera Guerra Macedónica, etc. En adelante será la versión salustiana la más seguida: Plinio *N. H.* XXXIII, 150; Floro, I, 33 (II, 17); Veleyo Pat., II, 1, 1; Aug., *Civ. Dei* I, 30 y Orosio, V, 8, 5.

[2] Por orden, Cic., *De prov. cons.*, 22; sobre Salustio, cfr. Granio Liciniano, 36, 31 y ss.: *et tempora reprehendit sua et delicta carpit et contiones inserit et dat invicem loca, montes, flumina et hoc genus alia*; Hor., *Odas*, III, 3, v. 53-56; Plinio, *N. H.* VII, 1, 6; Estrab. II, 4, 1C, 104 (cfr. también Plinio *N.H.* XIV, 1, 2: *communicato orbe terrarum*).

[3] Sobre los indios: Cic., *Tusc.* V, 27, 78; sobre los judios y los sirios: Cic., *Prov. cons.* 10; sobre los galos, *ibid.*, 29; sobre los sardos: *Scaur.* 17, 38-44. No obstante, Quintiliano (*I. O.* XI, 1, 89) cuenta que, en estos casos, Cicerón adaptaba sus argumentos a las necesidades de la causa. Acerca de la actitud de los romanos con respecto a los extranjeros, se puede consultar J. P. V. D. Balsdon, *Romans and Aliens*, Londres, 1979, pp. 59 y ss., además de la obra un poco anticuada de T. J. Haaroff (*The Stranger at the Gate*, Oxford, 1948[1938]). Para algunos estudios más detallados, cfr. M. Dubuisson, «L'image du Carthaginois dans la littérature latine», en *Studia Phoenicia*, 1983, pp. 159-167 y «Caton et les Ligures», en *RBPh*, 68, 1990, pp. 74-83. Sobre las diferentes maneras de designar al extranjero (*barbarus, externus, natio, gens*), cfr. D. B. Saddington, «Race Relations in the Early Roman Empire», en *ANRW*, II, 3, Berlín-Nueva York, 1975, pp. 116 y ss. Sobre la destrucción de ciudades menos famosas que Cartago, en Epiro por ejemplo, cfr. Liv., XLV, 34, 4.

[4] Timeo de Taormina, por ejemplo: cfr. Dion. Hal., I, 4, 3. Sobre Timeo y Roma, cfr. A. Momigliano, «Atene nel III sec. a. C. e la scoperta di Roma nelle Storie di Timea di Tauromenio», *Terzo Contributo*, en 1966, pp. 23 y ss.

[5] Por orden: Q. Cic., *Commentariolum petitionis*, 14, 54: *civitas ex nationum conventu constituta*. Sobre las representaciones teatrales, cfr. Suet., *Caes.* 39, 1 (mismo fenómeno en el Imperio: Mart., *De spect.* 3; Flavio Jos., *A. J.* XIV, 18, 8). Luego Athen., *Deipnos*. I, 36, 20b-c: «La ciudad de Roma es un «compendio del mundo», en la que se pueden ver instaladas a la vez todas las ciudades, y la mayoría con su propia iden-

tidad, como la dorada de los alejandrinos, la hermosa de los antioquenos, la bellísima de los nicomedios, e incluso… Atenas. No es que un solo día no sea suficiente para enumerar las ciudades reunidas en la ciudad-universo de los romanos (ἐπίτομην τῆς οἰκουμένης ἐν τῇ Ῥωμαίων), sino que son tantas como todos los días que se cuentan en un año. En efecto, naciones enteras se dan cita allí como la de los capadocios, la de los escitas o la de las gentes del Ponto entre muchas otras». C. Nicolet propone la cifra de un millón de habitantes para la Roma de inicios del Imperio (*L'Inventaire du monde*, París, 1988, pp. 14 y ss.).

[6] Fr. 26 P. (I, p. 107) = Plinio, *N.H.* XXIX, 12. Gran parte de la literatura en lengua latina viene de Italia: cfr. F. Millar, «Cornelius Nepos, Atticus and the Roman Revolution», en *G&R*, 35, 1988, p. 41; señalaremos, por ejemplo, el papel de la Cisalpina en la poesía elegíaca de los años 50 (A. Grilli, «Letteratura e cultura latina in Italia settentrionale», en *La Città nell'Italia settentrionale in età romana*, Trieste-Roma, 1990, pp. 211 y ss.); cfr. también Sen., *Ad Helv.* 6, 2-3, sobre la afluencia de hombres «de todos los rincones del mundo». La expresión «ciudad de los hombres» es de Varr., *Sat. Men.* 36 (36) (= ed. J.-P. Cèbe, *Satires Ménippes*, Roma, 1974, t. II, p. 143)

[7] Sobre la multiplicación de extranjeros: Pol., XXXI, 24, 7 (cfr. G. W. Bowersock, *Augustus and the Greek World*, Oxford, 1965; J. P. V. D. Balsdon, *idem*, p. 54: enumera todos los griegos que vivían en casa de romanos ricos. Una buena síntesis se encuentra igualmente en E. Rawson, *Intellectual Life and the Roman Republic, Oxford*, 1985, pp. 5 y ss.). La expresión «segunda helenización» es de P. Veyne, «L'hellénisation de Rome et la problématique des acculturations», en *Diogène*, 106, 1979, pp. 3-29. Sobre esta cuestión ver también J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme. Aspects idéologiques de la conquête romaine du monde hellénistique, de la seconde guerre de Macédoine à la guerre contra Mithridate*, Roma, 1988 y R. McMullen, «Hellenizing the Romans», en *Historia*, 1991, pp. 419-438. Acerca de Ateyo Filólogo: Suet., *Gram.* 10; H. Peter, *Historicorum Romanorum Reliquiae*, II, Stuttgart, 1914[1870], p. lvii-lviii y p. 41. Sobre Epicado: Suet., *Gram.* 12, y cfr. también M. H. Crawford, «Greek Intellectuals and the Roman Aristocracy in the First Century B.C.», en *Imperialism in the Anciet Word*, P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker eds., Cambridge, 1978, pp. 193-207. Sobre Timágenes: Sen., *De ira* 3, 23: cfr. G. W. Bowersock, *idem*, p. 125. Otros ejemplos en E. Rawson, *idem*, pp. 69 y ss. En cuanto a la embajada del 155, ver G. Garbarino, *Roma e la filosofia greca delle origini alla fine del II secolo a.C.*, Turín, 1973, pp. 80-86 e igualmente J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 353 y ss. Sobre Posidonio, cfr.

Plut., *Mar.* 45, 7; cfr. H. Strasburger, «Poseidonius on Problem of the Roman Empire», en *JRS*, 55, 1965, pp. 40-41. Sobre Arquias, Cic., *Pro Arch.* 5, 11; *Att.* I, 16, 15. Los otros ejemplos están sacados de F. Coarelli, «Classe dirigente romana e arti figurative», en *DArch.*, 4-5, 1970-71, pp. 241-265; «Architettura e arti figurative in Roma: 150-50 a.C.», en *Hellenismus in Mittelitalien*, I, P. Zancker ed., Göttingen, 1976, pp. 21-51 y P. Gros, «Les premières générations d'architectes à Rome», en *Mélanges Heurgon*, I, Roma, 1976, pp. 387-410; *Architecture et société à Rome et en Italie centro-méridionale aux deux derniers siècles de la République*, Bruselas, 1978.

[8] Panecio y Escipión se conocieron, sin duda, en Roma hacia el 145: cfr. J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 595 y ss. Sobre Blosio, cfr. Plut., *Ti. Gracch.* 8, 6. Sobre Filodemo, cfr. M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, París, 1987. Las relaciones con Pompeyo están atestiguadas por Cic., *Arch.* 10, 24; de forma más general sobre el entorno griego de Pompeyo, cfr. W. Anderson, *Pompey, His Friends and the Literature of the First Century B.C.*, Berkeley, 1963, pp. 35-40 y 54-56; M. H. Crawford, «Greek Intellectuals and the Roman Aristocracy in the First Century B.C.», en *Imperialism in the Ancient World*, P. D. A. Garnsey y C. R. Whittaker eds., Cambridge, 1978, pp. 203-204. Por último, sobre Lúculo: Cic., *Arch.* 5, 11; 9, 21; Plut, *Luc.* 42, 1; el caso particular de Antíoco ha sido estudiado por J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, Hypomnemata, LVI, 1978, pp. 21 y ss.

[9] Éste es el caso, por ejemplo, de la arcaica práctica del *ver sacrum* (Liv., XXII, 9, 7-11; XXXIII, 44, 1-2): este ritual era la consecuencia de un voto por el que se prometía a la divinidad sacrificar todo lo que naciera en primavera —lo que significaba el sacrificio del ganado nacido en esa época y el exilio de los jóvenes de esa generación, una vez que habían llegado a la edad adulta—: cfr. J. Heurgon, *Trois études sur le «ver sacrum»*, Bruselas, 1957 y G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, París, 1974[1966], pp. 469 y ss. Sobre la movilidad de los itálicos en épocas antiguas, cfr. C. Ampolo, «La nascita della città», en *Storia di Roma*, I, Turín, 1988, pp. 172 y ss. Un ejemplo más reciente está en F. Coarelli, «I Sammiti di Fregellae», en *La Romanisation du Samnium aux II^e^ et I^er^ siècles av. J.-C.*, Nápoles, 1991, pp. 177-185.

[10] Marcelo, adversario político de César, se estableció en Mitilene (cfr. Sen., *Ad Helv.* 9, 4) y C. Aurelio Cota lo hizo en Atenas durante su exilio del 90 al 88, donde siguió las lecciones de Filón de Larisa y Zenón de Sidón (Cic., *Nat. deor.* I, 21, 59; cfr. J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 446 y 603). Sobre la

conversión de Atenas en capital de la cultura: cfr. Cic., *De orat.* III, 11, 43. El número de estos «emigrados», considerando todas las categorías, es díficil de calcular. P. A. Brunt (*Italian Manpower, 225 B.C.-A.D. 14*, Oxford, 1971, pp. 159 y ss.) considera que la cifra de ciudadanos adultos era de unos 125.000 en el 69, 150.000 en el 49 y 375.000 en el 28 —lo que habría que multiplicar por tres para obtener la población civil total—. La cifra es sólo aproximada, especialmente porque entre esos ciudadanos había provinciales que habían obtenido la ciudadanía. Sobre la emigración itálica, ver en último lugar A. J. N. Wilson, *Emigration from Italy in the Republican Age of Rome*, Manchester, 1966 y el análisis de la emigración a Sicilia en *Società romana e produzione schiavistica*, I, A. Giardina y A. Schiavone eds., Roma-Bari, 1981 (artículos de F. Coarelli, M. Mazza y A. Fraschetti).

[11] Sobre los publicanos, ver C. Nicolet, *Rome et la conquête du mond méditerranéen*, 1. *Les Structures de l'Italie romaine*, París, 1977 y G. Clemente, «La politica romana nell'età dell'imperialismo», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 365 y ss. Algunos ejemplos han sido bien estudiados como el de las sociedades instaladas en Sicilia (C. Nicolet, «*Frumentum mancipale* en Sicile et ailleurs», en *Nourrir la plèbe (Actes du colloque de Genève, 28-29 sept. 1989)*, A. Giovanini ed., Kassel, 1991, pp. 119-141) y en España (C. Domergue, *Les Mines de la péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine,* Coll. Éc. fr. de Rome, 127, Roma, 1990, pp. 253 y ss.) donde, según Estrabón, se empleaba a unas 40.000 personas en las minas. En cuanto a la fundación de colonias fuera de Italia, citaremos la de Cartago en el 122 (C. Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen,* 1, París, 1977, p. 135) y la de Narbona en el 118, además de las colonias marianistas de Aleria y Mariana en Córcega y, sobre todo, las de la Galia Cisalpina desde comienzos del siglo II —colonias con unos 2.000 o 3.000 beneficiarios— (cfr. E. Gabba, «La conquista della Galia Cisalpina», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 69-78 y la bibliografía). Pero es sobre todo a partir de César y luego de Augusto cuando, según la expresión de Gabba, se desarrolla la «emigración agrícola» (Suet., *Caes.* 42). Sobre la colonización cesariana, cfr. E. T. Salmon, *Roman Colonization under the Republic*, Oxford, 1969 y L. Keppie, *Colonization and Veteran Settlement in Italy, 47-14 B.C.*, Roma, 1983.

[12] Los *Cossutii* de Puteoli son un célebre ejemplo de *negotiatiores* (E. Rawson, «Architecture and Sculpture: the Activities of the Cossutii», en *PBSR*, 43, 1975, pp. 36-47; sobre los comerciantes itálicos en Oriente, cfr. J. Hatzfeld, *Les Trafiquans italiens dans l'Orient hellénique*, París, 1919). Sobre el comercio de mármol, ver también J.

Ward-Perkins, en «The Marble Trade and its Organization Evidence from Nicomedia», en *The Seaborne Commerce of Ancient Rome*, J. H. D'Arms y E. C. Kopff eds., Roma, 1980, pp. 325 y ss; «Nicomedia and the Marble Trade», en *PBSR*, 1980, pp. 23 y ss. Sobre el comercio de obras de arte, cfr. por ejemplo Cic., *Att.* I, 8, 2; I, 10, 3. Para los cambistas y banqueros, cfr. Cic., *Att.* V, 20, 10-12 (y J. Andreau, *La Vie financière dans le monde romain*, Roma, 1987, especialmente pp. 554 y ss.).

[13] En España, donde los ejércitos romanos estuvieron presentes de forma continuada desde la guerra de Anibal al 90, numerosos soldados, romanos e itálicos, pudieron instalarse e integrarse en la población, en Carteya, Córdoba e Itálica (cfr. P. Le Roux, *Romains d'Espagne. Cités et politique dans les provinces. IIe siècles av. J.-C.-IIIe siècle ap. J.-C.*, París, 1995, pp. 19 y ss.). En cuanto a Grecia, ver por ejemplo J. Kaimio, *The Romans and the Greek Language*, Helsinki, 1979, p. 37; y el estudio de B. Helly sobre la integración de los itálicos en Tesalia («Les Italiens en Thessalie aux II^{e} et I^{er} s.», en *Les Bourgeoisies municipales italiennes aux II^{e} et I^{er} s.*, Nápoles, 1983). Sobre las relaciones diplomáticas entre Roma y los griegos, por ejemplo, cfr. E. S. Gruen, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, I, Berkeley, 1984, pp. 158 y ss. y 1992, pp. 87 y ss. En cualquier caso, la simple lectura de los libros XLV de Tito Livio y XXXIII de Polibio nos hace comprender la intensidad de esta actividad. Sobre la clientela de Pompeyo, cfr. por ejemplo Cic., *Fam.* IX, 9, 2.

[14] Diod., I, 4, 1. Sobre la sátira del viaje, cfr. Lucilio, *Sat.* 97-98 M. (viaje de Roma a Cápua, y más tarde al estrecho de Sicilia); la crítica a los viajes se convertirá en un lugar común: cfr. Hor., *Ep.* I, 8 (viaje de Roma a Bríndisi). Podemos añadir: Hor., *Odas*, I, 7; II, 6; Sen., *Ad Luc.* I, 2; 28; 104; *De tranq. an.* II, 13 y Plinio el Joven, *Ep.* VIII, 20, 1.

[15] Strab., III, 1, C166.

[16] Los fragmentos de Teófanes se encuentran en *FGrH*, 188F, 2, 4 y 5 (cálculo de la extensión de Armenia). A decir de Apiano, el propio Pompeyo era por naturaleza curioso: Ap. *Mithr.* 15, 103. Sobre la expedición de Gayo César, cfr. Plinio, *N. H.* VI, 31, 141 (donde se nombra a Dionisio en lugar de a Isidoro). Sobre los historiadores-geógrafos: K. G. Sallman, *Die Geographie des älteren Plinius in ihrem Verhältnis zu Varro*, Berlín-Nueva York, 1971, pp. 50 y ss. y 85 y ss.; R. K. Sherk, «Roman Geographical Exploration and Military Maps», en *ANRW*, II, 1, Berlín-Nueva York, 1974, pp. 538 y ss. Para una selección de textos, reenviamos a *GGM*, *FGG* y *FGrH*. Sobre la geografía griega, *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, F.

Prontera ed., Bari, 1983 (especialmente el artículo de A. Dihle, pp. 175-199) y C. Jacob, *Géographie et ethnographie en Grèce ancienne*, París, 1991.

[17] Por orden, Pol., III, 59 (cfr. Strab., I, 2, 1, C14). El excurso sobre la Galia: Pol., II, 14-17; Plinio, *N. H.* V, 1, 9-10 y sobre Cartago: X, 11, 4. También en historia, sin duda, le debe Polibio mucho a los romanos Fabio Píctor y Catón: cfr. D. Timpe, «Fabius Pictor und die Anfänge der röm. Historiographie», en *ANRW*, I, 2, Berlín-Nueva York, 1971, pp. 928-969 y J.- L. Ferrary, «L'archéologie du *de republica* (II, 2, 4-37, 63): Cicéron entre Polybe et Platon», en *JRS*, 74, 1984, pp. 87-98. Sobre la metodología de Polibio, ver P. Pédech, *La Méthode historique chez Polybe*, París, 1964.

[18] A. Momigliano, *Sagesses barbares*, París, 1979[1976]; y la bibliografía de M. Laffranque, *Poseidonios d'Apamée*, París, 1964. Durante mucho tiempo la oposición entre griegos y bárbaros se entendió en términos raciales. En cambio, Posidonio, como sin duda Panecio (cfr. Cic., *De div.* II, 47, 97), llegó a la idea de un «parentesco original entre todos los hombres» (expresión que tomó prestada Diodoro I, 1, 3 [cfr. K. S. Sacks, *Diodorus Siculus and the First Century*, Princeton, 1990]), Sobre la teoría del clima: Posid., fr. 168, 85-96; 169; 272 E. y K.; cfr. también Strab., II, 2, 1 y Plut., *Mar.* 11, 8.10. Esta teoría ya se utilizaba en época helenística: de este modo el color de piel de los etíopes o su constitución débil se explicaban por el efecto de la fuerte irradiación del sol en su país (recordemos que la valoración despreciativa que tenía la piel negra sólo apareció en la clase cultivada por influencia de las doctrinas religiosas y especialmente del cristianismo: cfr. A.Dilhe, *idem*, pp. 177 y ss. y 182-183 con la bibliografía). Para algunos, sin embargo, lo que determinaba el grado de civilización no era el clima, sino la mayor o menor necesidad de dominar el medio físico: cfr. Strab. II, 3, 7, C103, quien, en contra de Posidonio, seguía a Agatárquides (sobre este pasaje, cfr. C. Van Paassen, «L'eredità della geografia greca classica: Tolomeo e Strabone», en *Geografia e geografi nel mondo antico. Guida storica e critica*, F. Prontera ed., Bari, 1983, pp. 263 y ss.). Estrabón polemizaba con Posidonio sobre muchos otros aspectos. Le reprochaba, por ejemplo, el interesarse por la investigación de las causas, cuestión que no le parecía pertinente por ser demasiado oscura (II, 3, 8, C104).

[19] Cic., *De prov. cons.* 22. Los tres altares erigidos por L. Sestio (cónsul sufecto en el 23 = *PIR* S, 436, III, p. 230) en los confines de Galicia en honor a Augusto son un buen ejemplo de propaganda militar. Pomponio Mela (III, 13) dice de ellos que «hacían ilustres a territorios hasta ese momento desconocidos» (*illustrantque terras ante ignobiles*). Quiere decir con ello que la presencia del nombre de Augusto en esos

altares bastaba para darles la gloria. (sobre los trofeos, cfr. C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988, pp. 41 y ss.). Por el contrario, Cicerón hace hincapié en el *descubrimiento* de nuevas tierras, como lo hará Cornelio Balbo en el 19: *CIL*, III, 14147 = *ILS*, 8995. De hecho, gracias a la conquista romana, se conocieron mejor regiones como Egipto, Etiopía o la India… Sobre el estado del conocimiento del mundo a fines de la República y en el Imperio, cfr. especialmente C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988, p. 87.

[20] Sobre Lelio, cfr. Pol., X, 3, 4: «Él [Lelio] es quien nos ha imbuido esta opinión referente a Publio Cornelio [Escipión]»; cfr. también XIV, 4, 2, etc. Cfr. P. Pédech, *idem*, pp. 365-372 y 528 y ss. Sobre la influencia de Catón, ver C. Letta, «L'Italia dei *mores romani* nelle *Origines* di Catone», en *Athenaeum*, 62, 1984, pp. 3-30 y 416-439.

[21] Sobre las informaciones que dieron los embajadores: Plinio, *N.H.* VI, 24, 84 y 86 y ss. (sobre este pasaje, ver E. Gabba, «True History and False History», en *JRS*, 71, 1981, pp. 50-62). Luego, en orden, Plinio, *N.H.* VI, 31, 13; 8, 1 y Liv. XXXII, 37, 2-3.

[22] No todos los autores antiguos coinciden con Plutarco sobre el valor pedagógico del botín: Polibio (IX, 10, 12) y Tito Livio (XXVII, 16, 8) se nuestran mucho más reticentes. Sobre esta cuestión, ver en último lugar J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 573 y ss. La cita de Elio Arístides está sacada del *Elogio a Roma*, 13.

[23] De la guerra contra Antíoco de Siria se trajeron gran cantidad de vasos de plata y oro (Liv., XXXVII, 59, 3-5), de Macedonia vasos, cuadros, tejidos, estatuas de oro, mármol y marfil, además de la biblioteca del rey Perseo (Liv., XLV, 40, 1). Sobre los animales: Plinio, *N.H.* VII, 73; VIII, 69-70; IX, 11. Sobre la gestión del botín, cfr. I. Shatzman, «The Roman General's Authority over Booty», en *Historia*, 21, 1972, pp. 177-205; *contra*, L. Pietiliä-Castren, «New Men and the Greek War Booty in the Second Century B.C.», en *Arctos*, 16, 1982, pp. 121-143; A. M. Eckstein, *Senate and General. Individual Decision Making and Roman Foreign Relations, 264-194 B.C.*, Berkeley, 1987. Sobre la *Historia natural* de Plinio y los juegos, cfr. M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide. Forme di sapere antico*, Milán, 1983, pp. 91 y ss.

[24] Plinio, *N.H.* V, 5, 6: *nomina ac simulacra omnium gentium*… Evidentemente la precisión de los letreros era dudosa. Los generales tenían interés, en efecto, en amplificar sus victorias, como lo destaca Estrabón (III, 4, 13, C163). Por lo que respec-

ta a las representaciones, la cuestión de interés sería saber en qué formato estaban ejecutadas: en los textos encontramos las expresiones *Italia picta* (Varr., *R.R.* I, 2, 1), *effigies Hiberae* (Silio Itálico, 17, 635) y *forma Sardiniae* (Liv., XVI, 28, 8). ¿Se trataba de mapas propiamente dichos, o de personificaciones y alegorías, como sugiere K. Brodersen (*Terra incognita. Studien zur römischen Raumerfassung*, Hildesheim-Zurich-Nueva York, 1995, pp. 152 y ss.) idénticas a las que decoraban el pórtico *ad nationes* de Pompeyo, el foro de Augusto o el *Sebasteion* de Afrodisias? (cfr. R. R. R. Smith, «*Simulacra gentium*: The Ethne from the Sebasteion at Aphrodisias», en *JRS*, 78, 1988, pp. 50-77). Si bien el término *effigies* reenvía a una personificación, la palabra *forma* es un término técnico que designa un documento cartográfico como un catastro, un mapa de un acueducto o el plano de una ciudad (cfr. C. Moatti, *Archives et partage de la terre dans le monde romain (IIe s. av.-Ier s. ap. J.-C.)*, Roma, 1993, pp. 31 y ss.). En cuanto a la expresión *Italia picta*, la duda permanece. Por último, las descripciones de los triunfos no siempre aportan indicaciones precisas: no obstante, señalaremos que en el triunfo de Pompeyo que describe Apiano (*Mithr.* 116-118), la palabra εἰκόνες no se emplea más que para los cuadros que representaban las escenas de batallas, los retratos de los grandes reyes vencidos pero ausentes, o bien las imágenes de los dioses bárbaros (cfr. nota siguiente). Sobre las representaciones de batallas, cfr. por ejemplo, Liv., XLI, 28, 8.

[25] Plut., *Pomp.* 45, 2-4. Apiano confirma más o menos esta enumeración (*Mithr.*117) y habla de una tabla (πίναξ) con el número de navíos capturados, de ciudades fundadas y de reyes conquistados: por el contrario, la lista de pueblos conquistados difiere; cfr. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae, XIII, Fasti et Elogia*, 1, 1937, Roma, pp. 84-85. Varrón da la cifra de catorce: Plinio, *N.H.* XXXVI, 41.

[26] Por orden, Plinio, *N.H.* V, 37 (*mons Gyri in quo gemmas nasci titutus praecessit*). Sobre el triunfo de este Balbo, ver J. Desanges, ed. UF, de Plinio, libro V, París, 1980, notas al § 37; en último lugar, G. Cresci Marrone, *Ecumene Augustea. Una politica per il consenso*, Roma, 1993, pp. 128 y ss. Hay que distinguir entre estos *acta triumphorum* y los fastos triunfales, que eran una sucinta lista de los triunfadores donde sólo se precisaba la fecha del triunfo, el nombre completo del triunfador con su filiación y el país que había sometido: cfr. ejemplo, *CIL*, I, 2, p. 50, fr. XXXVI; cfr. A. Degrassi, *Fasti capitolini*, Turín, 1954.

[27] Por orden, Plinio, *N.H.* VII, 26, 98; XXXVII, 12: *verba ex ipsis Pompei triumphorum actis* y Cic., II *Verr.* I, 26, 57: *in tabula publica ad aerarium perscribenda curavit*. Cfr.

también Ps. Asconio, 237 St.

[28] Suet., *Caes*. 56: «Se conservan también algunas cartas suyas al senado, y parece que fue el primero que las distribuyó en páginas y en forma de un libro de memorias (*formam memorialis libelli convertisse*), puesto que anteriormente los cónsules y los generales no las enviaban sino escritas en un folio, en líneas transversales (*transversa charta*)». El debate sigue abierto sobre esta *forma memorialis*, que algunos consideran que hace referencia a la forma del códice (C. H. Roberts y T. C. Skeat, *The Birth of the Codex*, 1983, p. 18; *contra*, C. Nicolet, quien muestra un estado de la cuestión). La correspondencia de Cicerón del año 51-50 ofrece una buena idea del contenido de esas cartas que el general o el gobernador de una provincia enviaban al Senado. Cfr. *Fam*. XV, 1; 2; 4; 10; 13; VIII, 10, 1; cf. También Cic., *De imp. Cn. Pomp*. 13, 39; Val. Max., II, 8, 1.

[29] Numerosos textos hacen alusión a este informe: Val. Max. II, 8, 1; Liv., XXVIII, 9, 7; XXVIII, 38, 3; Dio., XLIX, 15 y Gelio, IV, 18, 7. Sobre el informe de Octavio, publicado a su regreso de Sicilia en el 36: Ap., *B.C.* V, 130: rindió cuenta de sus hazañas ante el pueblo y el Senado, y «estos discursos los recopiló por escrito y los repartió en forma de folletos entre el pueblo» (τὰ εἰρημένα συγγράψας τὸ βιβλίον ἐξέδωκε). Además de estos documentos oficiales, los generales conservaban en sus archivos privados notas personales (igualmente *commentarii*). Cuando Cicerón le pidió a su amigo Lucilio que escribiera la historia de su consulado, se ofreció para enviarle sus anotaciones privadas: *Fam.* V, 12 (Shakelton Bailey ed., n.º 22); sobre esta cuestión, ver especialmente L. Canfora, *idem*, pp. 21 y ss.

[30] Sobre los diarios de los generales de Alejandro, cfr. Plinio, *N.H*. VI, 21, 59 y ss.; 26, 96. Sobre la lista del botín, cfr. Plut., *Pomp*. 36, 10, donde Pompeyo pide a sus cuestores que registren los objetos de oro que le ofrecieron los reyes iberos; cfr. también Liv., XXVII, 16, 8, donde un escriba le pregunta al general Q. Fabio si debe contar las estatuas en el botín; del mismo modo que otro hace el censo de los prisioneros (§ 19).

[31] Ap., *Illyr*. 1, 2. Sobre la inestabilidad de las fronteras provinciales, cfr. Plinio, *N.H*. III, 3, 13: *mutato provinciarum modo*. Para otros ejemplos de mediciones: Ces., *B.G*. V, 13, 4 y Vegecio III, 6, 11-19.

[32] Plinio, *N.H*. IV, 27, 7: sobre el promontorio de los cimbrios, «las victorias romanas han descubierto veinticuatro islas» (*Romanis armis cognitae*); III, 9, 6; 20, 16,

etc. Sobre las referencias económicas: Plinio, *N.H.* VI, 32, 17; igualmente VI, 26, 1.

[33] Sobre Corbulo, Plinio, *N.H.* VI, 8, 23; 15, 102 (acerca del elogio a los autóctonos: III, 1; IV, 31, 141; la misma idea en Polibio, IX, 25, 1-3). Sobre César, Plut., *Caes.* 23, 2-4; Sobre Nerón: Sen., *Q.N.* VI, 8.

[34] H. Bardon («Caton et la Gaule Cisalpine», en *Mélanges W. Seston*, París, 1974, pp. 126 y ss.) ha propuesto este análisis del fragmento de los *Orígenes*, libro II (34 P.). Señalaremos que la fecha de la censura de Catón (184) corresponde con la explotación metódica de la Cisalpina. Sobre Escipión, Liv., XXVI, 49, 9-10.

[35] Ces., *B.G.* V, 13, 4. Sobre las prácticas religiosas de los galos: *B.G.* VI, 13; 16; militares: I, 48, 5-7; III, 13; 22, 2-3; V, 21 e institucionales: I, 4; 16, 5, etc. Se pueden encontrar numerosas referencias y comentarios en E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, pp. 260-263 (cfr. también más adelante n. 49). Sobre las investigaciones de César: *B.G.* IV, 20-21. Por último, la comparación con los germanos está en *B. G.* VI, 11 y ss. Cfr. Tac., *Germ.* 2, 1-5.

[36] Por ejemplo, *R.R.* I, 7, 8: «En el interior de la Galia trasalpina, en la época en que yo guiaba un ejército hacia el Rin, llegué a muchas regiones donde no crecía ni la vid, ni el olivo, ni los árboles frutales, donde se abonaba la tierra con una pizarra blanca extraída del suelo, y donde no se conocía ni la sal gema, ni la sal marina, y la reemplazaban por unos carbones salados obtenidos de la combustión de ciertas maderas»; *R. R.* II, 10, 7; 9. F. Ritschl (*idem*, pp. 436-439) dedica algunas páginas a tratar de determinar el contenido del *De legationibus*; R. Reitsenstein, por su parte, niega toda posiblidad de concluir algo sobre la obra («Die geographischer Bücher Varros», en *Hermes*, 1885, p. 517). Los informes de legaciones están atestiguados en Estrabón, según el cual Q. Delio, historiógrafo de Antonio del 42 al 31, fue el encargado de redactar el informe de la expedición del 36-35 en la que había participado como legado (XI, 13, 3, C523).

[37] Pol., III, 26, 1; X, 9, 3; XXI, 11 (P. Pédech (*idem*, pp. 382) ha reunido el conjunto de las fuentes); y Diod., I, 4, 2; algo después (I, 4, 4) Diodoro dice que ha podido tener acceso en Roma a los ὑπομνήματα que se conservan en la ciudad, es decir, a los *commentarii* y *acta* oficiales (como lo sugiere F. Cassolà, «Diodoro e la storia romana», en *ANRW*, II, 30, 1, Berlín-Nueva York, 1982, n.59); cfr. también III, 38, 1; cfr. K. S. Sacks, *idem*, p. 85 y 118, n. 3.

[38] Pol., IX, 13, 6 y Liv., XXII, 38, 8. G. Basalla («The Spread of Western Science», en *Science*, 156, nº3775, 1967, pp. 661-621) distingue tres etapas según el modelo

occidental de colonización: la ciencia exploratoria, debida por entero a los sabios de la metrópolis, la ciencia colonial, que tiene lugar en el sitio pero es dependiente de las instituciones de la metrópolis, y la ciencia autónoma que está ligada a la independencia intelectual de la colonia. Roma se quedó en la primera etapa y P. Le Roux (*idem*, p. 21) está en lo cierto al hablar de una «cultura militar». Sobre la geografía del Principado, cfr. C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988, pp. 103 y ss.

[39] Sobre Escipión, ver Liv., XXVIII, 16, 10 (y acerca del progreso en el conocimiento de Hispania ver P. Le Roux, *idem*, pp. 20 y ss.). Sobre la relación de Catón, fr. 93 P. Sobre los *Orígenes*, cfr. D. Musti, *idem*, p. 187 y G. Traina, «Roma e Italia: tradizioni locali e letteratura antiquaria (II a.C.-II d.C.)», en *RAL*, 9, v. IV, 1993, pp. 592-593, quien demuestra que la investigación sobre los mitos itálicos acompaña la conquista romana. No hay duda de que la deuda de Polibio con respecto a Catón es importante: los tres primeros libros de los *Orígines* estaban terminados hacia el 168, es decir, antes de la publicación de las *Historias* de Polibio, cuyos primeros libros datan del 150-149 (cfr. en último lugar, J.-L. Ferrary, *Philhéllenisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 279 y ss.), y los cuatro últimos se publican después de su muerte en el 146: cfr. F. Della Corte, *Catone censore. La vita e la fortuna*, Florencia, 1969[1949], p. 156 y D. Musti, «Polibio e la storiografia romana», en *Polybe*, Entretiens Hardt, v. XX, Génova, 1974, p. 126. Sobre la autoridad de Catón en el libro VI de Polibio, cfr. C. Nicolet, «Polybe et les institutions romaines», en *Polybe*, Entretiens Hardt, v. XX, Génova, 1974, pp. 254. La exploración de Polibio en África está recogida en Plinio, *N.H.* V. 1, 9. y la de Pompeyo en *ibid.*, VI, 19, 52.

[40] Los romanos se desplazaban en gran medida por necesidad (habría que calcular el número de desplazamientos que tenía que hacer una senador a lo largo de su carrera), y también por curiosidad: después de vencer a los piratas y «sin saber muy bien qué hacer en la región, Pompeyo fue a visitar las ciudades» (Plut., *Pomp.* 30, 1). Catón de Útica, «antes de iniciar su carrera política, quiso recorrer Asia para instruirse, con el fin de observar las costumbres, los hábitos y el estado de cada provincia» (Plut., *Cato min.* 12, 2). Cicerón estuvo tentado en el 59 por una misión en Egipto, que, por otro lado, le desagradaba, simplemente porque tenía «grandes deseos, y los tengo desde hace tiempo, de visitar Alejandría y el resto de Egipto» (*Att.* II, 5, 1). Existen otros ejemplos de curiosidad turística (Germánico visitó las antigüedades egipcias [Tac., *Ann.* II, 59, 1]), aunque hay que reconocer que fue algo secundario: el propio Cicerón llega a escribir: «¡Ay, Roma! Mi querido Rufo, es en Roma donde hay

que estar, es en esta luz donde hay que vivir. No hay ninguna estancia en el extranjero —así lo creo desde mi adolescencia— que no sea oscura y miserable, cuando en Roma brilla su actividad» (*Fam*. II, 12, 2). En cambio, la conciencia de la relatividad de las costumbres (cfr. C. Nepote, *Vidas*, pref., y sobre este texto, A. La Penna, «Mobilità dei modelli etici e relativismo dei valori: da Cornelio Nepote a Valerio Massimo e alla *Laus Pisonis*», en *Società romana e produzione schiavistica*, v. 3, A. Giardina y A. Schiavone eds., Roma-Bari, 1981, pp. 183-206) y de la diversidad de pueblos (Cic., *De div*. II, 46, 96: *incredibilis variates dissimilitudoque*; y *De rep*. III, 9, 14) hace surgir la idea de que es necesario adaptarse a los usos del país extranjero donde se vive; así, según Plutarco (*Caes*. 17, 9) César reprochó un día a sus amigos por quejarse de que en Milán, en casa de su anfitrión Valerio Leo, los espárragos no estaban aliñados con aceite de oliva. Montaigne retomará esta anécdota que atestigua una gran apertura de espíritu por parte de César (*Essais*, III, Gallimard, col. Folio, p. 259).

[41] Las alusiones a los geógrafos griegos se encuentran, respectivamente, en Cic., *Att.* II, 4, 1 y 22, 7. Alejandro es contemporáneo de Cicerón y conocido de Estrabón (XIV, 1, 25); Cic., *Att*. II 6, 1: a Tiranio se le debe el redescubrimiento de los manuscritos de Aristóteles. Estrabón fue su alumno y estudió a Aristóteles en Roma junto a Boecio de Sidón en los años 30. A propósito de Eratóstenes, cfr. Cic., *Att*. II, 6,2. Sobre Posidonio: Cic., *Tusc*. I, 2, 6, por ejemplo. Por otra parte, Cicerón hace muchas veces alusión al proyecto de un libro de geografía: *Att*. II, 6, 2: «la *Geografía* que había emprendido es una obra inmensa»; cfr. II, 7, 1. Al parecer es Ático quien le pedía que lo escribiese (*ibid*., II, 4 3). Así pues, Cicerón se encierra en su biblioteca de Ancio, pero renunciará al proyecto más tarde. Sobre la comparación entre griegos y romanos, cfr. *Tusc*. I, 1, 1-3, 6: donde hace una larga exposición sobre las «aptitudes intelectuales» respectivas de ambos pueblos.

[42] Las digresiones geo-etnográficas del *Bellum Gallicum* de César son muy parecidas, en parte, a las de Diodoro o Estrabón, sin duda porque todos se inspiraron en Posidonio —por ejemplo, acerca de las dimensiones de la Galia: cfr. Estrab., IV, 1, 1; 5, 1, 198-199C y Ces., *B.G*. I, 1, 5-7. Sobre Cornelio Nepote como fuente de Plinio, ver K. G. Sallmann, *idem*, especialmente pp. 119 y ss., además de las fuentes reunidas por H. Peter, *idem*, fr. 6 y 7 (= Pomp. Mela, III, 5, 44; 9, 90); fr. 10; 11 (Plinio, *N.H*. III, 132; IV, 77). Sobre Salustio, cfr. Sal., *Iug*. 79, y el comentario de R. Oniga, *Il Confine conteso. Lettura antropologica di un capitolo sallustiano (B. Jur. 79)*, Bari, 1990 y *Sallustio e l'etnografia*, Pisa, 1995; cfr. también T. P. Wiseman, *Roman Studies, Literary, Historical*,

Oxford, 1987, pp. 260-261, quien subraya la falta de una clara distinción entre historia y leyenda en la historiografía antigua. Habría que tener en cuenta, dentro de esta literatura geo-etnográfica, la paradoxografía, es decir, esa literatura de *maravillas* de la que dieron numerosas muestras los griegos, sobre todo a partir de Calímaco, fundador del género, que adoptaba la forma de catálogos de maravillas de la naturaleza o de usos y costumbres sorprendentes (la παραδόξων ἐθῶν συναγωγή es un ejemplo de ello: ver G. Giannini, «Studi sulla paradossografia greca: I. Da Omero a Callimaco, motivo e forme del meraviglioso», en *RIL*, 97, 1963 y «II. Da Callimaco all'età imperiale: la letteratura paradossografica», en *Acmè*, 17, 1, 1964, pp. 99-140), y que estaba vinculada de forma innegable a los viajes y al descubrimiento de otros mundos (cfr. E. Gabba, «True History and False History», en *JRS*, 71, 1981, p. 53). Encontramos muestras de esta paradoxografía en Catón: según Cornelio Nepote (*Cato*. 3, 3), los *Orígenes* recogían especialmente «cuanto sucedió o cuanto creyó digno de admiración tanto en Italia como en España» (*quae in Italia Hispaniisque aut fierent, aut viderentur admiranda*), un interés que encontraremos más tarde en Vitrubio, Plino el Viejo y sobre todo Varrón. Uno de sus *Logistorici*, dedicado a Galo Fundanio, llevaba el título de *De admirandis*, según el testimonio de Arnobio (*Adv. nat*. VI, 3). Hay que señalar que Servio (*Ad Georg*. III, 113) cita un libro de Varrón, *qui mirabilium inscribitur*, que podría ser este mismo (ver Ritschl, *idem*, pp. 393 y ss.).

[43] Sobre Plinio y Varrón, cfr. *N.H.* III, 1, 8; 5, 45; 22, 142; IV, 12, 62; 66; 77; 21, 115, etc. Los principales estudios sobre este tema son los de R. Reitzenstein, *idem*; F. Ritschl, *idem*, pp. 385 y ss. (§ 17 y ss.); F. Della Corte, *Varrone, il terzo grand lume* romano, Florencia, 1970[1954], pp. 237 y ss; y el último lugar, K. G. Sallmann, *idem*, p. 8-20 (quien recapitula la bibliografía). Ninguno de ellos llega a la misma conclusión, lo que lleva a Sallmann a adoptar algunas cautelas: hay que renunciar a establecer el título exacto (ciertos pasajes son citados con títulos diferentes) e incluso en ocasiones el contenido de los libros (comentarios geográficos no indican necesariamente una obra de geografía en el sentido que hoy en día podemos dar al término); en cambio, los fragmentos y citas que nos han llegado atestiguan claramente la existencia real de estas obras.

[44] El propio Varrón cita el primer título (*L.L.* IX, 26), por lo que es indiscutible. Se trata de una obra sobre las mareas, un tema que abordaba también el libro de Posidonio *Sobre el océano*. Según K. G. Sallmann (*idem*, p. 10) los otros dos títulos, *De ora maritima* (Serv., *Ad Aen*. I, 108; 111; 112-113; VIII, 710) y *De littoribus* (Solino,

XI, 6), podrían muy posiblemente reenviar a la misma obra. Sin embargo, nada nos permite afirmarlo (*contra*, R. Reitzenstein, *idem,* pp. 517 y ss.). Sallmann concluye (pp. 11-13) que lo mejor es seguir a Servio, y no tratar de establecer la naturaleza exacta de la obra.

[45] ¿Es la *Ephemeris* (*Itin. Alex.* M. 3, p. 2, 11 Volkm.) una obra de geografía, o una memoria, comparable a la que escribió Varrón en el 70, también para Pompeyo, acerca de la forma de presidir el Senado (Gelio, XIV, 7)? La cuestión permanece incierta (K. G. Sallmann, *idem*, pp. 36-39). En cuanto al libro sobre geometría, debemos preguntarnos si no será el mismo libro que el *De mensuris*, atestiguado hasta la Edad Media (cfr. K. G. Sallmann, *idem*, p. 11, n. 21; pp. 10 y 16). Sobre la definición varroniana de la geometría, cfr. Ps. Boecio, p. 393 Lachmann. Por lo que respecta a los capítulos geográficos de las *Antigüedades*, que Jerónimo (*Quaest. hebr. in Gen.* 10, 5) y Agustín (*Civ. Dei* VI, 3, 1) conocieron, su esquema es controvertido: frente a la hipótesis de los tres libros de P. Mirsch («De M. Terenti Varronis Antiquitatum rerum humanarum libris XXV», en *Leipziger Studien*, 5, 1882, pp. 1-144), R. Reitzenstein, basándose sobre todo en Aulo Gelio (X, 7, 2) propone una división más prolija: Roma, Italia, Europa, Asia y África (*idem*, pp. 545 y ss.). Un libro sobre las islas no sería, incluso, imposible: el libro V de Diodoro, por ejemplo, aborda este tema, sin duda a imitación del griego Éforo, quien trataba los problemas de la geografía por temas (cfr. E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, p. 254 y F. Prontera, «Géographie et mythe dans l'*isolario* des Grecs», en *Géographie du monde, au Moyen Age et à la Renaissance*, M. Pelletier ed., París, 1989, pp. 169-179). Sobre la percepción de la insularidad que tenían los antiguos, cfr. E. Gabba, «L'insularità nella riflessione antica», en *Geografia storica della Grecia antica*, F. Prontera ed., Bari, 1991, pp. 106-109.

[46] Cfr. E.J. Bickermann, «*Origines gentium*», en *CPh*, 47, 1952, pp. 407 y ss. (de donde he tomado la expreción «revolución copernicana», p. 411); y en este mismo sentido T. J. Cornell, «Aeneas Legend and the Twins: The Development of the Roman Foundation Legend», en *PCPhS*, 21, 1975, pp. 16-21 (sobre todo pp. 20-2 y n. 3) sobre la actitud de los griegos respecto al origen de las ciudades itálicas.

[47] Herod., III, 16, 29-31 y Paus., II, 1, 6 (cfr. H. Verdin, «L'importance des recherches sur la méthode critique des historiens grecs et latins», en *Studia Hellenistica*, 16, 1968, pp. 306 y ss.). Sobre Catón, G. Traina, *idem*, pp. 595 y ss. Catón recoge las tradiciones locales y al mismo tiempo reproduce la versión griega. Sobre Salustio, cfr. *Iug.* 17, 7; cfr. W. Peremans, «Note à propos de Salluste, *B. J.* 17, 7», en *Hommages*

à M. Renard, I, Latomus, Bruselas, 1969, pp. 635-638 y R. Oniga, *Sallustio e l'etnografia*, Pisa, 1995, pp. 56 y ss. (con bibliografía sobre el tema): según este último, los *libri punici*, aunque escritos en griego, transmitían fuentes indígenas.

[48] Por orden, sobre Sileno, Cic., *De div.* I, 24, 49 = fr. 11 P. (cfr, también Corn. Nepot., *Hann.* 13, 3); después, Dion. Hal., *A. R.* I, 35, 3: los ἐπιχωρίοι; cfr. I, 67, 4 (otras fuentes en G. Traina, *idem*, pp. 593-595); y Diod., I, 4, 5 (cfr. también VII, 4, 5; Estrab., V, 229; ver E. J. Bickermann, «*Origines gentium*», en *CPh*, 47, 1952, p. 411). Sobre los métodos pre-tucidideos, cfr. Dion. Hal., *Thuc.* 5 (*Op. rhet.* VII): los escritores antiguos sólo perseguían un objetivo: «cuantas tradiciones orales de una región se conservaban por pueblos y ciudades, o bien textos escritos guardados en templos o en lugares profanos, los publicaban para que fueran de conocimiento público de todos; y lo hacían tal como los encontraban, sin añadirles ni quitarles nada». Sobre los problemas que plantean las variantes de este texto, cfr. G. Aujac, ed. Budé, 1991, p. 46; para un comentario ver H. Verdin, «Notes sur l'attitude des historiens grecs à l'égard de la tradition locale», en *AncSoc*, I, 1970, pp. 183-200 y L. Troiani, «Contributo alla problematica dei rapporti tra storiografia greca e storiografia vicino-orientale», en *Athenaeum*, 60, 1983, pp. 427-438, quien relaciona este método descrito por Dionisio con el método de los historiadores antiguos de Próximo Oriente y con su afición por los documentos de archivos.

[49] Sobre las leyendas: *B.G.* VI, 18, 1. César transmite las explicaciones de los galos y usa a menudo expresiones como «a sus ojos», «según ellos», «ellos creen»: VI, 22 3-4; 23, 2; 4; y hace referencia a su saber (VI, 25). César vivió en la época en que el miedo a los galos comienza a disminuir por el avance de la romanización en la Cisalpina y la Transalpina (Ces., *B.G.* I, 32, 2 y Cic., *Att.* I, 19, 2); la barbarie se desplaza hacia Germania (cfr. L. Cracco-Ruggini, «Gli antichi e il diverso», en *L'Intolleranza, uguali e diversi nella storia*, P. C. Bori ed., Bolonia, 1986, pp. 22 y ss.). Sobre el elogio a su valor: *B.G.* II, 15, 5; a su sentido de la libertad: VII, 89, 1-2, etc. Esta actitud está en consonancia con la generosidad con la que César dio el derecho de ciudadanía a los transpadanos. Cfr. A. N. Sherwin White, *Racial Prejudice in Imperial Roma*, Cambridge, 1967, pp. 18-31. Sobre la posición de Estrabón, cfr. *Geogr.* III, 2, 14. Sobre Salustio (*Iug.* 79), R. Oniga, *Il Confine conteso*, Bari, 1990, p. 24. Salustio estableció incluso un paralelo entre Roma y Cartago: *Iug.* 19 y *Catil.* 6.

[50] Vitr., *De arch.* II, 1, 4-5: etnología comparada basada en la observación de las técnicas de construcción de los pueblos extranjeros; Varr., *R. R.* II, 10, 7-9; 4, 9. So-

bre la comparación de los calendarios, Cfr. Gelio, III, 2, 2-6 (sobre las diferentes maneras de contar los días); Censor., *D.n.* 17, 14; sobre la de los dioses: Lyd., *De mens.* IV, 53, 110, 25; III, 3 Wuench (fuentes y comentarios de P. Boyancé, «Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine, en *Atti del Congre. intern. di st. varro. (Rieti, 1974),* Rieti, 1976, pp. 153 y ss.).

[51] Las noticias sobre Catón, Fabio y Escipión vienen de Cicerón (*Sen.* 20; 12 y *Q. fr.* I, 1, 8). Para el siglo I: Cic., *Orat.* 120; cfr. también *Orat.* 30-31. Otros testimonios sobre las lecturas de los romanos se encuentran en *De orat.* II, 55-58 y *Brut.* 29. No obstante, que los romanos se interesaran por la historia extranjera, en especial la griega, no quiere decir que tuvieran un conocimiento profundo o cronológico de ella; sin duda, éste era más bien fragmentario. Este tema merecería un estudio sistemático. En este sentido ver A. C. Dionisotti, «Nepos and the Generals», en *JRS*, 78, 1988, pp. 35-49.

[52] Por orden, fr. 2; 6 P. (I, pp. 148-149). Encontramos también en Fabio Píctor y en Cincio este tipo de indicaciones: cfr. H. Peter, *idem*, fr. I, p. 5; p. 40; sobre el relato de la fundación: p. 151 P.; cfr. A. Novara, *idem*, I, p. 123. El tema de los inventores-benefactores se encuentra en Diodoro (I, 90, 3; 95, 5), Lucrecio (V), Vitrubio (II) y Manilio (I), pero también, sin duda, en Posidonio: cfr. Sen., *Ad Luc.* 90; ver K.S. Sacks, *idem*, pp. 61 y ss. No obstante, aunque algunos (Lucrecio, por ejemplo) pensaban que el hombre era salvaje en los orígenes (cfr. F. Della Corte, «L'idea della preistoria in Varrone», *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, Rieti, 1976, p. 126), para ellos el progreso hacia la civilización no era infinito. En este sentido, nuestra idea de progreso difiere en gran medida de la de los antiguos, quienes, por otro lado, juzgaban nefastas algunas invenciones: el hierro, por ejemplo, instrumento de la guerra (cfr. S. Blundell, *idem*, pp. 165 y ss.).

[53] Sobre los reyes legendarios en Varrón: Aug., *Civ. Dei*, XVIII, 3. Sobre la agricultura como signo de progreso, cfr. Varr., *R. R.* I, 2, 16. Dicearco, aristotélico, geógrafo e historiador del siglo IV y autor de un *Bios Ellados*, que sin duda sirvió en parte de inspiración al *De vita populi Romani* de Varrón, es citado en numerosas ocasiones: cfr. Cic., *Att.* VI, 2, 3; II, 12, 4; 16, 3; *De off.* II, 5, 16; Varr. *R. R.* I, 2, 16; II, 1, 3… Sobre él, cfr. F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles, Texte und Kommentar, I. Dikaiarchos*, Bâle, 1944; sobre su influencia en Varrón, cfr. F. Della Corte, «L'idea della preistoria in Varrone», en *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, Rieti, 1976, pp. 126-130.

[54] Por orden, Varr., ap. Censor., *D.n.* 4, 3 (y sobre la obra dedicada a L. Elio Tuberón, amigo de Cicerón, cfr. H. Dalhmann, *idem*, pp. 142 y ss.); Lucr., *De rer. nat.* V, 65, y A. Grilli, «La posizione di Aristotele, Epicuro e Posidonio nei confronti della storia della civiltà», en *RIL*, 86, 1953, pp. 3-44. Además de la visión de Lucrecio, existen otras interpretaciones de la historia a fines de la República, pero todas las variantes se resumen, en definitiva, en dos concepciones, el «primitivismo cronológico» que idealiza el estado de naturaleza (con los mitos de la edad de oro y del buen salvaje) y la interpretación que hace del estado de naturaleza un estado próximo a la animalidad (Lucrecio, Salustio, Vitrubio) y que exalta la civilización y el progreso técnico. En Cicerón encontramos las dos: en el *De leg.* (II, 10, 27) la Antigüedad está próxima a los dioses; pero según el *De rep.* (II, 10, 18-19) en el origen se conocían menos cosas; y la vida salvaje estaba cerca de la animalidad según el *Pro Sest.* (42, 91-92). Cfr. A. O. Lovejoy y O. Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore, 1933, pp. 222 y ss.; 243 y ss.

[55] Cicerón (*Sen.* 12, 41) ofrece las dataciones de Catón: en cuanto a la de Casio Hemina, cfr. fr. 8 P.; cfr. también Gelio, XVII, 21, 3; acerca de las diferentes tradiciones sobre Homero, Clem. *Strom.* I, 21, 11, 7, 1-10. Sobre los *Chronika* de Nepote, cfr. Gelio, XVII, 21, 3 y ss.; cfr. también H. Peter, *idem*, fr. 1-7 (II, pp. 25-26); el testimonio de Aulo Gelio hace pensar más bien en un *De viris illustribus*, título atribuido igualmente a Cornelio Nepote (H. Peter, *idem*, II, p. 35-40): ¿no podría tratarse de la misma obra? Según G. D'Anna, la fuente principal de Aulo Gelio es el *Liber annalis* de Ático («Alcune considerazioni sulla fortuna del *Liber Annalis* di Attico: Attico como fonte di Gellio», en *StudUrb*, 1975, pp. 331-354).

[56] Sucesivamente, *FGrH* 6 F 2 (para Hipias); Pol., XII, 11, 1 (sobre los esfuerzos de Timeo) y *Strom.* I, 138, 1-3 = *FGrH*, 241 F 1a. El recurso a la datación por años olímpicos perdurará hasta el siglo V de nuestra era. Es Teodosio II quien, según Juan el Lidio, le pondrá fin oficialmente (*De mens.* IV, 103; cfr. M. Maas, 1992, pp. 53 y ss.). Sobre la cronología helenística, cfr. A. A. Mosshammer, *The Chronicle of Eusibius and Greek Chronographic Tratition*, Lewisburg, Penn, 1979, pp. 4 y ss. y B. Z. Wacholder, «Biblical Chronology in the Hellenistic World Chronicles», en *HThR*, 61, 1968, pp. 463 y ss.

[57] P. Pédech, *idem*, pp. 436 y ss. Polibio sigue, pues, a Eratóstenes. Por el contrario, la cronología de Apolodoro (*FGrH*, 244), en el 140, se atiene únicamente a la

lista de los arcontes de Atenas, como en el siglo III el mármol de Paros (*FGrH*, 239 y K. pp. 668-670).

[58] Sobre Diodoro, ver los comentarios de K. S. Sacks, *idem*, pp. 64 y ss.; sobre Catón, cfr. Dion. Hal., I, 74, 1-2; sobre los historiadores latinos, cfr. s.n. Cincio, fr. 12 P., p. 194.

[59] Según Heródoto, el fundador de la dinastía asiria era un descendiente de Heracles… E incluso Éforo de Cime, que estaba persuadido de la antigüedad de los bárbaros (Diod., I, 9, 5), comenzaba, sin embargo, su historia con el retorno de los Heráclidas (cfr. Pol., V, 33, 2; Diod., IV, 1, 2; V, 1, 4; ver el comentario de Jacoby: *FGrH*, II C 22-23). En cambio, Aristóteles consideraba que los egipcios eran los hombres más antiguos y admitía que el diluvio de Deucalión sólo interesaba a la historia griega. Dicearco (fr. 58 W.) situaba el comienzo de la historia egipcia en el 3719. Cfr. S. Mazzarino, *idem*, I, p. 482 y E. J. Bickermann, «*Origines gentium*», en *CPh*, 47, 1952, p. 72 y pp. 416-417. Así pues, los pueblos antiguos se disputaban la prioridad en la historia. Lo mismo sucedía en el campo de la filosofía: ¿quién había inventado la sabiduría? Clemente de Alejandría consagró varios capítulos de sus *Stromata* a demostrar que la sabiduría (como la historia) de los bárbaros era anterior a la de los griegos (sobre todo I, 15, 66 y ss.). Cfr. R. P. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, París, 1944, pp. 21 y ss. Sobre la cuestión de la antigüedad de los pueblos, ver también más adelante pp. 409-412. Sobre la fecha que separa la historia (la *antiquitas*) de la prehistoria, cfr. Gelio, XVII, 21, 1 (cfr, capítulo 3, n. 1).

[60] Los fragmentos de Ctesias se encuentran en *FGrH*, 688. Sobre su vida y obra, ver G. Goossens, 1940-1941 y R. Drews, «Assyria in Classical Universal Histories», en *Historia*, 14, 1965, pp. 129-142. La historia universal del siglo II es, según Jacoby (*FGrH*, 244 F 83-87), la de Apolodoro; cfr. B. Z. Wacholder, *idem*, pp. 463 y ss. Sobre Cástor, cfr. *FGrH*, 250 F 1-20 (Kubitschek, *RE*, X, 2347-2356); igualmente Aug., *Civ. Dei*. XXI, 8. Acerca de la fecha de Nino, Berosio daba el 2232 y Ctesias el 2150, fecha confirmada por los hallazgos de Korsabad en los años 40. Cfr. R. Drews, *idem*, pp. 130-131 y 138.

[61] Aug., *Civ. Dei*. XVIII, 13. Según Varrón, el diluvio de Deucalión sólo concernía a los griegos, mientras que el diluvio de Ogiges había afectado a todos los pueblos —lo que ha hecho pensar a algunos que Varrón identificaba este último con el primer diluvio bíblico, como lo había hecho Alejandro Polihistor, autor de una historia universal entre el 85 y el 35— (cfr. B. Z. Wacholder, *idem*, pp. 469 y ss.). Por

otro lado, al hacer comenzar la historia en Ogiges, Varrón seguía a Cástor de Rodas, que presentaba a Ogiges (cuatrocientos años antes de Ínaco) como el primer personaje atestiguado de la historia: cfr. *R.R.* III, 1, 2 donde Varrón habla del «cataclismo de Ogiges» y considera su ciudad, Tebas, «la más antigua de las ciudades».

[62] Por orden, Aug., *Civ. Dei* XVIII, 2 (en otro sitio [XXI, 8] Agustín cita «textualmente» un pasaje del *De gente p. R.* donde Varrón hace referencia a Cástor); Censor., *D.n.* 21, 4-5: *diversarum civitatum conferens tempora*; Aug., *Civ. Dei* XVIII, 8. Por influencia de Panecio (M. Van Straaten ed., *Panaetii Rhodii fragmenta*, Leyde, 1952, fr. 68), Varrón diferenciaba tres períodos en la historia de la humanidad (Censor., *D. n.* 21, 1): uno imposible de conocer (*adèlon*), un segundo mitológico (*mythicon*) y el tercero histórico (*historicon*) «porque los acontecimientos que se desarrollaron entonces han quedado consignados en historias verdaderas». Encontramos nuevamente esta tripartición en Diodoro de Sicilia, según el cual, sin embargo, el período mítico sólo podía conocerse a través de los mitos y no de la cronología; la historia comenzaba con los primeros documentos escritos.

[63] Sucesivamente Veleyo Pat. I, 8 1-2: la ceremonia de los Juegos Olímpicos se instituyó «823 años antes de tu consulado, M. Vinicio [así pues en el 793 según Veleyo, mientras que la fecha de Eratóstenes era el 776]… Es entonces cuando en Atenas los arcontes dejaron de ser nombrados de por vida, el último fue Alcmeón»; Floro, *praef.* 1: la misma idea en Dion. Hal., *A.R.* I, 3.

[64] Por orden, Veleyo Pat., I, 6, 6 y los comentarios de S. Mazzarino, *idem*; H. Peter, *idem*, II, p. 161. (la interpolación, que se encuentra en un manuscrito del siglo VIII, fue reconocida como tal en el siglo XVI. Cfr. ed. Hellegouarc'h, París, CUF, 1982, n. 8, p. 29). Sobre el libro de Daniel, cfr. A. Momigliano, «The Origins of Universal History», en *Settimo Contributo*, 1984, pp. 87 y ss. y «Daniele e la teoria greca della successione degli imperi», en *Storia e storiografia antica*, Bolonia, 1987, pp. 39-46. La referencia de Polibio es *Hist.* I, *Pref.* 2 (y el comentario de D. Musti, *Polibio e l'imperialismo romano*, Nápoles, 1978, pp. 15-16; F. W. Walbank, *A Historical Commentary on Polybius*, I, Oxford, 1957, pp. 42-45). Sobre la *translatio imperii*, cfr. J. Swain, «The Theory of the Four Monarchies. Opposition History under the Roman Empire», en *CPh*, 35, 1940, pp. 1-21 y D. Mendels, «The Five Empires: A Note on a Propagandist Topos», en *AJPh*, 102, 1981, pp. 330-337. Sobre Apiano, cfr. *Pun.* 132 y D. Mendels, *idem*, p. 335. Hemos de decir que el título de la obra de Sura, *De annis populi romani*, un tratado de cronografía, responde más bien al espíritu del siglo I. Sobre la propa-

ganda anti-romana en Oriente, cfr. sobre todo A. Momigliano, «The Origins of Universal History», en *Settimo Contributo*, Oxford, 1984, pp. 89 y ss.

[65] No sólo los historiadores orientales escribían su historia nacional en griego (el babilonio Berosio o el egipcio Manetón, que había polemizado con Heródoto: cfr. *FGrH*, 609 F 13; cfr. A. Momigliano, *Roma arcaica*, Florencia, 1989, pp. 401 y ss.; *Les Fondations du savoir historique*, París, 1990[1992], pp. 5-28), sino que además los griegos escribían la historia de los bárbaros: así la primera historia de Occidente es obra de Timeo de Taormina (cfr. A. Momigliano, *Terzo Contributo*, 1966, pp. 23-53). Citaremos además la historia de las Guerras Púnicas, la primera de las cuales narró Filino de Agrigento y la segunda Sileno de Caleacte, historiadores que, según Cornelio Nepote, acompañaron a Anibal (Corn. Nep., *Hann.* 13, 3; Cic., *De div.* I, 49; Diod., XXVI, 4 y Pol., III, 20, 5).

[66] Sobre Fabio Píctor, Liv., XXII, 7, 3; cfr. B. W. Frier, *Libri annales pontificorum maximorum: The Origins of the Annalistic Tradition*, Papers and Monographs of the American Academy of Rome, vol. 27, Roma, 1979, pp. 231 y ss. No conocemos, no obstante, la fecha de su nacimiento o de su muerte, ni la fecha de composición de sus *Annales* (entre el 216 y el 209). Sobre la embajada: Liv., XXII, 57, 5; XXIII, 11, 1-6; Plut., *Fab.* 18, 3 y Ap. *Hann.* 5, 27. Existe, por otro lado, una tradición que habla de la existencia de unos *Annales* en latín atribuidos a un Fabio: ¿se trata de la traducción de los *Annales* griegos de Fabio Píctor hecha por él mismo o por uno de sus descendientes, o de unos *Annales* latinos independientes? Para una puesta el día de todas estas cuestiones, ver en último lugar la edición de *L'Annalistique romaine*, de M. Chassignet, 1996, p. LIV y ss. Sobre los comienzos de la historiografía romana, cfr. E. Badian, «The Early Historians», en *Latin Historians*, T. A. Dorey ed., Londres, 1966, pp. 1-36; B. Gentili et G. Cerri, «La tradizione storiografica greca e la nascente storiografia romana», en *La Storiografia greca*, D. Musti ed., Roma-Bari, 1979, pp. 151-157 y B. W. Frier, *idem*. Sobre Polibio y Fabio, Pol., I, 14, 1-3; 15, 12; 58, 2-6; III, 9, 1-5. Dionisio de Halicarnaso tendrá mayor estima por él: *A.R.* VII, 71, 1. Sobre el patriotismo de Fabio, cfr. B. W. Frier, *idem*, cap. 11, sobre todo pp. 283 y ss. El contenido de la biblioteca de Taormina nos es conocido por una inscripción descubierta en 1969, que está fechada en el 125 y que ha resultado ser el catálogo (cfr. G. Manganaro, «Una biblioreca storica nel ginnasio di Tauromenium e il *P. Oxy.* 1241», en *PP*, 1974, pp. 389-409 y «Una biblioteca storica nel ginnasio a Tauromenion nel II a.C.», en *Römische Frühgeschichte*, A. Alföldi ed., Heidelberg, 1979, pp. 83-96). Sobre Cincio, cfr.

Liv., XXI, 38, 3 y ss. Cfr. H. Peter, *idem*, p. ciii y ss.; fr. pp. 40 y ss.; cfr. G. P. Verbrugghe, «L. Cincius Alimentus — His Place in Roman Historiography», en *Philologus*, 1982, pp. 316-323; y, en último lugar, M. Chassignet ed., *L'Annalistique romaine*, p. LXXVI y ss. Cincio, al que hay que distinguir del polígrafo homónimo del siglo I, tuvo menos influencia que Fabio: Polibio, por ejemplo, nunca lo cita. Por último, sobre Cornelio Escipión, cfr. Cic., *Brut.* 77. Sobre Acilio: Gelio, VI, 14, 9 (cfr. también Plut., *Cato maior* 22); Liv., *Per.* LIII, 4: *graece res romanas scripsit*; cfr. Cic., *De off.* III; 115: *graece scripsit historiam*. Sobre la traducción al latín: Liv., XXXV, 39, 11-17; cfr. H. Peter, *idem*, I, p. cxxii.

[67] Sobre Albino, Gelio, XI, 8, 2; cfr. Pol., XXXIX, 1; Plut., *Cato maior* 12, 6; Gelio, XI, 8, 1 y Macr., *Sat.* I, *praef.* 13 (él presidió la sesión del Senado donde se recibió a la embajada del 155; cfr. Cic., *Acad.* II [*Luc.*], 45, 137. Sobre el concepto de historia pragmática [que se distinguía de la historia genealógica o de los relatos de migraciones y fundaciones] ver Pol., IX, 1-2). Sobre Lúculo, cfr. Plut., *Luc.* I, 7-8; Cic., *Att.* I, 19, 10; cfr. también H. Peter, *idem*, II, p. 3. Recordemos además que Ático escribió en griego el relato del consulado de Cicerón: *Att.* II, 1, 1; una práctica que continuará en época imperial; cfr. Suet., *Claud.* 42, 2.

[68] Tarucio *qui graece de astris scripsit*, se lee en el índice del vol. XVIII de la *Historia natural*. Sobre Q. Sextio, cfr. Sen., *Ep.* 59, 7; 64, 2; Plinio, *N.H.*, índice de los libros 12-16, 20-30; cfr. también J. Kaimio, *idem*, pp. 239 y ss.

[69] Sobre la biblioteca de Perseo, Plut., *Em. Paul.* 28; la circulación de libros entre la élite está atestiguada sobre todo en Cicerón; cfr. *De fin.* III, 2, 7; «Estando yo en mi villa de Túsculo, y queriendo consultar ciertos libros de la biblioteca del joven Lúculo, fui a la villa de éste para cogerlos yo mismo como solía. Al llegar vi a Marco Catón, de quien no sabía que estuviese allí, sentado en la biblioteca, rodeado de un montón de libros de los estoicos». La biblioteca de Lúculo tenía reputación por su fácil acceso (Plut., *Luc.* 42, 1-2). Sobre el desarrollo de la lectura, cfr. también pp. 159-162.

[70] Por orden, Cic., *Pro Arch.* 10, 23; Val. Max., II, 2, 2; Liv., XXXV, 14, 5-12; cfr. también Just., XX, 5, 12-14. La afirmación de Valerio Máximo podría explicarse, según J. Kaimio (*idem*, p. 96), por la voluntad de apoyar la política de Tiberio a favor del latín: cfr. Suet., *Tib.* 71. No obstante, se puede decir que los romanos no tuvieron una política lingüística: cfr. M. Dubuisson, «Y a-t-il eu une politique linguistique romaine?», en *Ktèma*, 7, 1982, pp. 187-205. Los ejemplos de bilingüismo abundan,

cfr. R. K. Sherk, *Roman Documents from the Greek East. Senatus consulta and Epistulae to the Age of Augustus*, Baltimore, 1969 y J. Kaimio, *idem*, pp. 110 y ss.

[71] Sobre Apolonio, cfr. Val. Max. II, 2, 3. Hay ejemplos de intérpretes en Cic., *De fin.* V, 89 y *De div.* II, 131. Sobre Décimo Bruto, Ap., *B.C.* III, 97, 404-407. Sobre el desconocimiento de las lenguas, por orden, Cic., *Tusc.* V, 40, 116: «los nuestros desconocen casi el griego; y los griegos el latín… y todos nosotros estamos en idéntica situación con respecto a las lenguas que no comprendemos y que son innumerables»; y Plinio *N.H.* VI, 5, 2. Cfr. también J. P. V. D. Balsdon, *idem,* pp. 14 y ss.

[72] Sobre la dificultad de traducir la filosofía al latín, cfr. Cic., *De fin.* I, 2, 4. Por otro lado, *interpretatio* es la palabra utilizada más a menudo para hablar de la «traducción» literal. El esfuerzo de traducción creativa era algo diferente: cfr. *De fin.* I, 3, 6; *De opt. gen. orat.* 4, 14; a propósito de algunas traducciones, escribe: «las he pasado al latín no como traductor (*nec convertit ut interpretes*) sino como orador (*sed ut orator*)…; no he creído necesario traducirlas palabra por palabra; lo que he conservado es el tono y el valor de las expresiones en su conjunto». La traducción palabra por palabra, que, según Cicerón, es propia de los epicúreos, era para él algo criticable: cfr. *De fin.* III, 15, donde llama a los traductores que a ella se dedican *interpretes indiserti* (sobre el sentido de la expresión, cfr. P. Lamagna, «*Ut interpretes indiserti solent.* Per l'esegesi di *de finibus* III, 15», en *Aevum*, 1994, pp. 276 y ss.).

[73] Como destaca A. Momigliano (*Sagesses barbares*, París, 1979[1976], pp. 51-52), ni siquiera aprendieron latín —salvo en el caso de que tuvieran que permanecer largo tiempo en Roma—. No obstante, las fuentes nos han transmitido algunos ejemplos de griegos más motivados: así el epirota Carops habría sido enviado a Roma por su abuelo «para que aprendiera a hablar y a escribir en latín» (Pol., XXVII, 15, 4). El propio Polibio parece haber conocido la lengua de los romanos antes de su estancia «forzada». Sobre esta cuestión, en último lugar, ver M. Dubuisson, *Le Latin de Polybe. Les implications historiques d'un cas de bilinguisme*, París, 1985, p. 258. Sin embargo, estos ejemplos no ponen en duda lo que se manifiesta como un hecho destacado: la ausencia de curiosidad lingüística por parte de los griegos; cfr. M. Lejeune, «La curiosité linguistique dans l'antiquité classique», en *Conf. Inst. lg. Univ. Paris*, 8, 1940-1948, pp. 45-51. Sobre la expresión de Tácito, ver *Ann.* II, 88, 4. Tenemos un testimonio muy claro de este «solipsismo» de los griegos en época helenística, cuando el desarrollo de la ciencia griega en Alejandría se produce en el estrecho círculo de los griegos, sin ninguna relación con la ciencia egipcia: cfr. J. Blomquist, «Alexandrian

Science: The Case of Erathostenes», en *Ethnicity in Hellenistic Egypt,* P. Bilde *et al.* eds., 1992, pp. 53-73. La cita de Novalis está sacada de *Briefe und Dokumente*, Wasmuth ed., Heidelberg, 1954, p. 366 (citado por A. Berman, «*Bildung* et *Bildungsroman*», en *Le Temps de la réflexion*, 1983, p. 141).

[74] Esto es lo que hicieron, sobre todo, los dramaturgos: cfr. Cic., *De opt. gen. orat.* 6, 18; *De fin.* I, 3, 7; cfr. también Macr., *Sat.* VI, 1, 4, quien nos informa sobre las intenciones de Afranio: él confesaba haber tomado cosas no solo de la obra de Menandro, sino de la de todos los demás, incluso latinos, allí donde hubiera encontrado algo que le convenía. Ver pp. 420 y ss.

[75] Por orden, Cic., *Tusc.* II, 2, 5; cfr. también II, 2, 6: «si estos estudios son traducidos a nuestra lengua, no necesitaremos las bibliotecas griegas siquiera» (ver también, *De nat. deor.* I, 4, 8 y ss.; *De div.* II, 2); Hor., *Sat.* I, 10, 20-35; *Odas* IV, 3, 17-24, etc. Propercio quiere trasladar la elegía de Grecia a Italia: quiere ser «el Calímaco de los romanos» (*El.* IV, 1, 63 y ss.; III, 1, 1-4). Cfr. I. Opelt, «La coscienza lingüística dei Romani», en *A&R*, 14, 2-3, 1969, pp. 27 y ss. La última cita es de Cic., *De fin.* I, 3, 6: en el siglo II de nuestra era el médico griego Galeno se opondrá a esta concepción, al considerar que no se puede filosofar más que en griego (*De meth. med.* I, 9, 6).

[76] Acerca de la traducción de Livio Andrónico, sobre la cual, sin embargo, Cicerón tiene ciertas reservas (*Brut.* 71-72), cfr. S. Mariotti, *Livio Andronico e la traduzione artistica*, Urbino, 1985[1952].

[77] Sobre el teatro, cfr. Cic., *De fin.* I, 2, 5. En cuanto al texto de Magón, fue traducido al griego también a comienzos del siglo I por Casio Dionisio de Útica, y esta versión estaba dedicada a P. Sextilio, pretor de África en el 89 o 88 (cfr. T. R. S. Broughton, *The Magistrates of the Roman Republic*, II, Cleveland, Ohio, 1968, p. 41). Este Dionisio hablaba púnico y tradujo sin recurrir al texto latino. Redujo la versión original a 20 libros —y estos son los que cita Varrón—. (Plinio *N.H.* XVIII,22; Varr., *R.R.* 1, 1, 10; II, 1, 10; III, 2, 13). Hacia el 64, Diófanes de Bitinia hizo una nueva versión que ofreció al rey Deyotario. Por último, Polión de Tralles, sofista y filósofo que enseñó en Roma antes del 48, resumió estos libros en dos volúmenes (sobre la transmisión del texto de Magón, cfr. H. Bardon, «L'agronome carthaginois Magon et ses traducteurs latins et grecs», en *CRAI*, 1976, pp. 441-456 y E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, pp. 135-136). Acerca de otras traducciones famosas, por ejemplo la que hizo un tal Sisena de las *Fábulas milesias*, texto erótico de Arístides (cfr. Ov., *Trist.* II, 443-444; sobre él, E. Rawson, «L. Cornelius Sisenna nd

the Early First Century», en *CQ*, 1979, pp. 331-333), ver también J. P. V. D. Balsdon, *idem*, p. 46.

[78] Las traducciones de Platón, cfr. *De rep.* VI, 28; es necesario además tener en cuenta las citas de Platón dispersas en las obras de Cicerón y a las que se refiere a menudo en términos generales: *De div.* I, 60, 1: *verba ipsa Platinis expressi*; *Orat. 41*: *his ipsis verbis*; *Leg.* II, 45: *si modo interpretari potero…* Habría que elaborar una lista exhaustiva de ellas, así como de las citas de otros autores filósofos: cfr. *Tusc.* III, 40-41. Por otro lado, a Cicerón se le califica de *homo platonicus* (Q. Cic., *Comment. Petit.* 46; cfr. Quint., *I.O.* X, 1, 81; sobre el platonismo en Roma, cfr. P. Boyancé, «Le platonisme à Rome», en *Association Guillaume Budé. Actes du congrès de Tours et de Poitiers*, 1953, pp. 195-221 = *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1970, p. 226). Sobre la traducción de Jenofonte, cfr. *De off.* II, 87; III, 5; Columela (*R.R.* XII, *praef.* 7) dice, más bien, que Cicerón adaptó a Jenofonte: *eum* (Jenofonte) *Latinae consuetudini tradidit* (cfr. también Quint., *I.O.* X, 5, 2). La alusión a las traducciones de Esquines y Demóstenes se encuentra en *De opt. gen. orat.* 5, 13 y ss.: se trata respectivamente de los discursos *Contra Ctesifón* y *Sobre la corona*. Por último, en cuanto a las traducciones poéticas, ver la edición de los *Fenómenos* en CUF, 1972; y sobre las traducciones de Homero, Cic., *De div.* II, 30 (otros ejemplos en J. Kaimio, *idem*, pp. 282-283; 295 y ss.). No abordaremos a lo largo de esta obra los métodos de transcripción que utilizaron los romanos. Sobre esta cuestión se puede consultar R. Poncelet, *Cicéron traducteur de Platon, l'expression de la pensée complexe en latin classique*, París, 1953; o también las actas del coloquio *La Langue latine, langue de philosophie*… 1992. Sobre las tres lenguas de Enio, Gelio, XVII, 17, 1 (comentario en *The Annales of Ennius*, O. Skutsch ed., Oxford, 1985, pp. 749 y ss.).

[79] *De fin.* I, 3, 8; luego *Tusc.* V, 40, 116. Recordemos que la filosofía griega comienza a adaptarse al latín a partir del siglo II —aunque Lucrecio dice ser el primero en hacerlo (I, 922-930) de igual modo que Cicerón se proclama el primero y mejor de sus intérpretes (*Tusc.* I, 3, 6). El *Evemero* de Enio, en efecto, expone en latín la doctrina de Evemero acerca de la naturaleza de los dioses; y su *Epicarmo* hace otro tanto con el sistema del universo y la teoría del alma de Pitágoras sobre todo (cfr. *Annales*, J. Vahlen ed., Leipzig, 1928).

[80] Sobre los préstamos, Cic., *De fin.* III, 2, 5 (cfr. también *De div.* II, 4,11: «la palabra *sorite* como *philosophia*, y como muchas otras palabras griegas, han pasado a nuestra lengua»). Sobre la riqueza del latín, Cic., *De fin.* III, 2, 5 (cfr. también *De fin.*

I, 3, 10; *Tusc.* II, 15, 35; *De nat. deor.* I, 4, 8). Sobre la posición de Lucrecio, ver *De rer. nat.* I, 139: *propter egestatem linguae et rerum novitatem*; 831-832; III, 259-260; cfr. Manilio, *Astron.*, III, 40-42. Sobre la posición de Ático, ver Cic., *Acad.* I, 7, 25: *quin etiam Graecis licebit utare, cum voles, si te latina forte deficient*; cfr. también Vitr., *De arch.* V, 4, 1; 6, 7. Sobre la práctica ciceroniana de los préstamos, *Orat.* 48, 164; cfr. también *De fin.* III, 4, 15; *Acad.* I, 7, 25-26 y *De off.* I, 111. Un ejemplo célebre es la traducción del término καθῆκον, que se encuentra en el estoico Panecio, por *officium*. El debate que se genera sobre este tema con Ático, según el cual esta palabra tiene una connotación demasiado latina, se encuentra en la correspondencia (*Att.* XVI, 11, 4; 14, 3); otros ejemplos en C. Lévy, «Cicéron créateur du vocabulaire latin de la connaissance», *La Langue latine, langue de la philosophie*, Roma, 1992, pp. 91-106. Ver también E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, pp. 121 y ss.

[81] El epitafio de Nevio lo cita Gelio, I, 14, 3. Sobre Enio, los testimonios se encuentran en Cic., *De orat.* III, 40, 162; En., *Ann.* Fr. 11 Vahlen. Sobre Lucilio, ver Hor., *Sat.* I, 10, 20-21: *verbis Graeca Latinis miscuit*; cfr. también J. Kaimio, *idem*, pp. 295 y ss.

[82] Por orden, *De orat.* I, 34, 155 (cfr. también Quint., *I.O.* X, 5, 2 y ss.; cfr. también Plinio el J., *Ep.* VII, 9); y *Acad.* I, 7, 25 (cfr. *Tusc.* III, 1-4; Varr., *L.L.* IX, 20 y ss.). Vitrubio, por su parte, explicará, además, que en determinadas disciplinas nuevas —la música, por ejemplo, o la arquitectura— el latín necesita un gran número de palabras griegas, aunque las emplea en un sentido que es propio de la lengua latina (*De arch.* VI, 7).

[83] Sucesivamente, Cic., *De orat.* I, 34, 155 y Quint., *I.O.* X, 5, 2.

[84] En principio, *De orat.* I, 12, 52; luego III, 24, 92; y después III, 20, 74; cfr. también III, 36, 146 donde Cicerón opone la universalidad de los conocimientos de los griegos a «nuestro bagaje como romanos ».

[85] Tac., *Dial.* 39, 1. La cita precedente es de Cic., *De orat.* I, 4, 14-15: *excitabat eos magnitudo ac varietas multitudoque in omni genere causarum.*

[86] Por orden, Cic., *Orat.* 3, 12; *Brut.* 93, 323; *De fin.* I, 4, 12 (cfr. también [a Craso], *De orat.* III, 22, 82: «esta riqueza en la expresión ha fluido de la filosofía»); *De orat.* III, 31, 125: *rerum copia verborum copiam gignit* (cfr. también III, 27, 104: «el más alto timbre de gloria de la elocuencia consiste en realzar [*amplificare*] el contenido mediante el ornato»; *Orat.* 36, 125-126; *Brut.* 124); la última cita del parágrafo está sacada del *De orat.* III, 31, 124.

[87] *De leg.* I, 61. Sobre Sócrates y Zenón, cfr. *Tusc.* V, 37, 108. (La comparación del *mundus* (el universo) con una ciudad es muy diferente de la que se desarrollará en época imperial en el famoso juego de palabras *urbis/orbis*, que hace hincapié en la universalidad de Roma [Ovidio, por ejemplo, *Fasti* II, 684: *Romanae spatium est Urbis et orbis idem* —«el mismo espacio tiene urbe romana y orbe»—: cfr. C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988]. La imagen de Cicerón define más bien la unidad natural del género humano, de modo que la imagen de la ciudad aparece aquí sólo para hacer compreder mejor la idea). Después y sucesivamente, Lucr., *De rer. nat.* I, 963; y I, 981-982 (cfr. también I, 1005-1006: «es verdad que por doquier se abre ante las cosas un inmenso espacio sin límites que se prolonga en todos sentidos»; cfr. II, 1044-1047).

[88] Hor., *Ep.* II, 1, 1 donde el adjetivo *solus*, que designa a Augusto, se desliza al final del verso.

[89] A. Berman, *idem*, pp. 147 y ss.

[90] Por orden, Cic., *Q. fr.* I, 1, 27-28 (*Correspondance I, ad Quintum fratrem et ad Brutum*, Shackleton Bailey ed., Cambridge, 1980, pp. 147 y ss.) (sobre este texto y la noción de *humanitas* en general, ver J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 511 y ss.; y P. Veyne, «L'*humanitas*», *L'Homme romain*, A. Giardina ed., París, 1992, pp. 421-459); Dion. Hal., XIV, 6, 5-6, según el cual lo que es griego es culto; cfr. también Strab., XIV, 5, 23-26 (y G. Vanotti, «Roma e il suo impero in Strabone», en *Autocoscienza e rappresentazione del popoli nell'antichità*, M. Sordi ed., Milán, 1992, pp. 173-194). El gran sabio Eratóstenes, por el contrario, había alabado a Alejandro por haber elegido a sus amigos entre los bárbaros (cfr. Strab., I, 4, 9). Algunos ven en la posición de Cicerón una influencia de Panecio: para una discusión, cfr. J.-L. Ferrary, *Philhellémisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 514 y ss.

[91] La *lex Aurelia* de octubre del 70: Cic., *Verr.* II, 71, 174; *Cluent.* 47, 130; la *lex Antonia de Termessibus* del 72 o del 68 que devolvía a los habitantes de Termesos en Pisidia los bienes que los silanos les habían expoliado y los liberaba del control de los publicanos con la restitución de los *portoria* a la ciudad (*CIL*, I, 2, 744 = *ILS*, 5800); pero también las leyes del tribuno G. Cornelio del 67, cuya finalidad era obligar a los gobernadores a respetar sus edictos para evitar toda forma de arbitrariedad y prohibir la usura ejercida en detrimento de los provinciales (cfr. M. Griffin, *idem*, sobre todo pp. 204 y ss.); después las leyes cesarianas (cfr. Cic., *Pro Sest.* 64, 135; *In Vat.* 12, 29; *Phil.* I, 8, 19). Sobre Pompeyo y el problema de los provinciales, cfr. *Ve-*

rr. I, 45; III, 42 y ss.; Cic., *De imp. Cn. Pomp.* 39; Plut., *Pomp.* 10, 2. Sobre el papel de estas leyes en la constitución ciceroniana, cfr. *De leg.* III, 11; 20, 46.

[92] En primer lugar, Cic., *De rep.* II, 15, 29; 17. El comportamiento de Catón, por otro lado, ha sido bien estudiado por C. Letta, *idem*. Sobre la concepción de la cultura griega, la bibliografía es inmensa: cfr. en último lugar, para el siglo II, J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988 y E. S. Gruen, *Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leyde, 1990; *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University, 1992; y para el siglo I, E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985.

[93] Sucesivamente, Cic., *De orat*, II, 36, 153 (lo que hace pensar a W. W. Fortenbaugh [«Cicero's Knowledge of the Rhetorical Treatise of Aristotle and Theophrastus», en *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, W. W. Fortenbaugh y P. Steinmetz eds., New Brunswick, NJ, 1989 pp. 44-45] que el propio Cicerón procedió de este modo por lo que concierne especialmente a la *Retórica* de Aristóteles). Cfr. también *De orat.* II, 1, 4: «Craso no pretendía tanto ser apreciado por no haber recibido una educación griega cuanto por mirarla por encima del hombro y, en todo tipo de cosas, anteponer a los griegos la sensatez de nuestras gentes. Antonio, por su parte, opinaba que su discurso le caería mejor a esta gente nuestra si creían que nunca había estudiado con los griegos». Hasta tal punto la tradición romana incitaba, no al estudio, sino a la acción política. La última cita viene de *Q. fr.* I, 1, 28: *inertiae et levitatis suspicio.*

[94] Sucesivamente, *Fam.* IX, 15, 2 (46 a. C.) a Peto: *cum in urbem nostram infusa est peregrinitas*; *Brut.* 258: *confluxerunt enim et Athenas et in hanc urbem multi inquinate loquentes ex diversis locis*; sobre la localización de las ciudades, cfr. *De rep.* II, 4, 7: por el contrario, el sitio de Roma, apartado del mar, garantizaba a la ciudad cierta protección.

[95] El episodio del cartel nos lo cuenta Suet., *Caes.* 80, 3. Se conocen algunas expulsiones de itálicos (cfr. Cic., *Balb.* 48; 54; 63), pero varias se realizaron a petición de las propias ciudades que veían descender su población: cfr. Liv., XXXIX, 3, 4; XLI, 8, 6-9, 12; XLII, 10, 1-3. Sobre esta cuestión, en general, cfr. R. W. Husband, «On the Expulsion of Foreigners from Rome», en *CPh*, 11, 1916, pp. 315-333; J. P. D. V. Balsdon, *idem*, pp. 98 y ss.; y sobre las usurpaciones de ciudadanía, cfr. M. Reinhold, «Usurpation of Status and Status Symbols», en *Historia*, 1971, pp. 275-302 y el capítulo 6, pp. 438-440. La última cita es de Cic, *De off.* III, 47.

[96] Cic., *Phil.* V, 5, 13. Entre las leyes que permitían a los generales ofrecer la ciudadanía romana citaremos la *lex Pompeia* del 89; la *lex Gellia Cornelia* del 72 (Cic.,

Pro Balb. 5, 11; 8, 19); y la *lex Vatinia* del 59 (cfr. G. Luraschi, *Foedus, Ius Latii, Civitas. Aspetti costituzionali della romanizzazione in Traspadana*, Padua, 1979, pp. 379 y ss.). Hay que añadir además la ley de César del 49 destinada a dar la ciudadanía a los cisalpinos (U. Laffi, «La *lex Rubria de Gallia Cisalpina»,* en *Athenaeum,* 64, 1986, pp. 5 y ss.).

[97] Por orden, Plinio, *N.H.* XIV, 1, 2; y Cic., *Brut.* 65; 112.

3

DEL DESCONCIERTO A LA ERUDICIÓN

> Un texto clásico es un texto del que podemos extraer ideas nuevas.
>
> Nicolas Machiavel, *Discorsi*, II.
>
> El pensamiento en su forma auténtica se ejercita como *Andeken*, «rememoración»
>
> Martín Heidegger, *Los problemas fundamentales de la fenomenología*.

La apertura al mundo ofrece a los romanos una nueva referencia frente a la que medir sus ambiciones y su historia: la cultura griega, las conquistas, transformaron sus gustos, sus costumbres y su forma de pensar. Se enriquecieron con la memoria de los demás. Ahora bien, al mismo tiempo, comenzaron a interrogar a su propia memoria, a reunir y a poner por escrito sus tradiciones. ¿Se trataba de nostalgia o de curiosidad?

Durante mucho tiempo hemos juzgado este «retorno» como un movimiento conservador, pero eso supone olvidar la otra dimensión del proyecto, sin duda la más importante: la voluntad de *comprender* una antigüedad que se ha vuelto opaca y de construirse a sí mismos. En el siglo v antes de nuestra era, el contacto con el imperio persa había llevado a los griegos a cuestionar su pasado; el choque cultural conducirá a Roma, desde el siglo iii, a buscar su identidad. El movimiento hacia los otros y el movimiento hacia uno mismo, la apertura y el arraigamiento comparten una misma actitud de comprensión y de apropiación, intelectual y conquistadora a la vez. El pasado y lo

foráneo (Grecia especialmente) son ese otro cuyo conocimiento es necesario para acceder a uno mismo.

El espíritu anticuario

Los romanos no tenían una palabra precisa para designar a aquellos hombres que se interesaban por el pasado: son los «eruditos de las cosas antiguas» o incluso «los buenos conocedores de nuestra antigüedad». En el Renacimiento se les llamará «anticuarios». Existe, por supuesto, un término griego, *archaiologos*, «aquél que estudia las genealogías, las de todos los héroes y hombres, los relatos sobre la antigua fundación de las ciudades …». Pero la palabra no era suficiente para designar a los sabios romanos que, a diferencia del *archaiologos*, que se detenía principalmente en el origen, buscaban restituir la antigüedad en su integridad y que, al contrario que el historiador, que estaba limitado por el relato de los acontecimientos, reunían las *huellas* del pasado, ya fueran materiales (monumentos, objetos) o verbales (instituciones, leyendas …). Al igual que el genealogista de Nietzsche, el anticuario romano se interesa por la pluralidad del mundo antiguo en sus manifestaciones más auténticas e inmediatas, sin buscar necesariamente las causas, ni definir las relaciones o las jerarquías: es un gran coleccionista de todas las cosas del pasado [1].

La actitud del anticuario es un estado del espíritu, un método particular, antes de establecerse como ciencia: es «experto en cosas antiguas» (*litteratus*, *eruditus*, *curiosus*, *peritus antiquitatis*), pero a la vez que es jurista, orador o gramático … Y el término *antiquitas* reúne todas las formas de la memoria colectiva (derecho, lengua, historia…), intrínsecamente relacionadas con la práctica social tradicional y, por ello, presentes indistintamente en las obras de derecho, historia, gramática o filosofía. Sólo a fines de la República aparece la primera obra de anticuariado

que se designa específicamente como tal: las *Antigüedades de las cosas divinas y humanas* de Varrón, que se publicaron entre el 56 y el 46, pusieron las bases de la disciplina e inspiraron a los eruditos de los tiempos modernos [2].

Antigüedad, historia y derecho

En el siglo XVII, Mabillón comparaba al historiador-anticuario con un juez: reconocía que, a pesar de tener enfoques específicos, historiadores y juristas repondían, de hecho, a la misma demanda social, a la misma necesidad de fijar y comprender la memoria del pasado [3]. En Roma el vínculo entre estas dos disciplinas aristocráticas es incluso más fuerte: parece claro que los comienzos del anticuariado datan de esta época en la que nacen de forma casi simultánea la historiografía (con los *Annales*, escritos en griego, de Fabio Píctor) y la literatura jurídica. Pero, si bien los primeros historiadores se interesan también por las instituciones arcaicas, es en los textos legales en los que el enfoque anticuario propiamente dicho hace su aparición.

En los primeros años del siglo II, Sexto Elio Peto redactó un comentario del viejo código jurídico del siglo V, la ley de las XII Tablas. Esta obra, los *Tripertita*, de la cual no nos ha llegado casi ningún fragmento, estaba dividida en tres partes: una proporcionaba el texto de la ley, la otra su exégesis (*interpretatio*) y una tercera exponía sin ningún comentario las fórmulas de las acciones de la ley, es decir, los procedimientos legales que se derivaban de ella y de las actas jurídicas. Hasta ese momento la exégesis de la ley había sido siempre oral: los pontífices «respondían» en nombre de todo el colegio a los particulares que les «consultaban», les indicaban aquello que era conforme al derecho, daban a conocer el procedimiento a seguir y las fórmulas solemnes que debían repetirse delante del pretor o del juez —de las cuales sólo ellos tenían conocimiento—. Al poner por

escrito y presentar bajo su nombre la interpretación jurídica del texto, y publicar las fórmulas, Sexto Elio Peto acabó con el monopolio de los pontífices. Se trataba, sin duda alguna, de un acto político, lo que confirma su pertenencia a una facción de la oligarquía hostil a los pontífices [4]. Pero Sexto tenía al menos otras dos razones para publicar dicha obra: quería fijar, «canonizar» el texto de la ley y de hecho su obra será una referencia para los juristas y anticuarios posteriores —Pomponio, jurista del siglo II de nuestra era y nuestra principal fuente sobre Sexto, dice que la obra constituía «la cuna del derecho» [5]—; y además el texto de la ley se había vuelto oscuro: era necesario explicarlo. Sexto llevó a cabo una interpretación no sólo jurídica, sino también histórica y anticuaria de los términos de la ley, reconociendo a veces su desconocimiento o sus dudas —signo evidente de un nuevo espíritu—. A propósito de un artículo relativo a los dependientes y a sus lamentos fúnebres («que las mujeres no se arañen las mejillas, ni hagan el *lessus* fúnebre»), reconocía, como su contemporáneo L. Acilio, «no entender bien la palabra *lessus*, aunque suponía que sería una clase de vestido de luto». La interpretación de Sexto era rudimentaria. Cerca de un siglo más tarde, un gramático, Lucio Elio Estilón, maestro de Varrón, explicaba «que *lessus*, como su nombre indica, es un llanto fúnebre». Cicerón, que nos transmite este hecho, concluye dando su opinión: «juzgo esta interpretación tanto más exacta cuanto que ya la ley de Solón tiene idéntica prohibición» [6]. En todos los intérpretes era constante el interés por la palabra, portadora de una institución, y sobre todo la voluntad de clarificar los términos de la lengua arcaica. No obstante, el método progresó: Elio, el jurista, separa la palabra difícil y presenta una explicación, aunque no ofrece razonamiento alguno; Elio, el gramático, desarrolla su argumentación: es el sonido de la palabra el que le indica la interpretación. Por su parte, Cicerón reafirma la intuición del segundo a través de datos históricos. En realidad, entre los siglos II y I otro cambio había tenido lugar: el texto de la ley perdió en gran medida su fun-

ción práctica; se convirtió exclusivamente en un objeto de curiosidad científica. La investigación anticuaria, que había nacido de las exigencias prácticas y políticas, adquirió un estatuto de autonomía.

La difusión de la escritura

Los *Tripertita* de Sexto Elio son importantes por más de una razón: señalan, en efecto, el comienzo del interés anticuario, pero también forman parte de la larga historia de la laicización de la sociedad romana e ilustran un hecho nuevo, la difusión de la escritura y el cambio respecto a su función.

Con anterioridad al siglo II, Roma no desconocía el uso de la escritura, que está atestiguado desde las épocas más antiguas. Pero del mismo modo que el saber se transmitía de persona a persona, dentro de un círculo restringido, así también la escritura tenía un uso profesional; estaba reservada al registro de la palabra y al ocultamiento de la memoria, la escritura implicaba el secreto e incluso inspiraba una desconfianza de la que eran víctimas los escribas y los artesanos [7].

En una sociedad oral, la escritura está al servicio del poder y favorece al mismo tiempo la emancipación. Roma se democratiza por una serie de «publicaciones». Si dejamos a un lado la redacción en el 450 de la ley de las XII Tablas, código que contenía las principales normas de derecho establecidas al final de la lucha entre patricios y plebeyos, y que fue exhibido «para que todos la vean», pero cuya verdadera naturaleza se nos escapa, la divulgación de los archivos secretos de los pontífices, que comienza en la época en que los plebleyos son admitidos en el colegio sacerdotal, hacia el 300, marca la primera etapa. La historia comienza con el escriba Gn. Flavio, quien publicó el calendario oficial de la ciudad (con la indicación de los días reservados para los juicios y los días consagrados a los dioses), al

igual que las fórmulas de las acciones judiciales. Su dueño, Apio Claudio, redactó en la misma época una especie de diccionario de la lengua jurídica: *De usurpationibus* explicaba, parece ser, las expresiones usuales de las fórmulas del derecho. Después, Tiberio Coruncanio comenzó a ofrecer sus deliberaciones en público; revelaba así los arcanos del saber jurídico. Por último, una tradición atestigua la publicación —no sabemos en qué época —de los *Annales* de los pontífices. Ya vimos el lugar que ocupaba la literatura jurídica en esta cronología, y Cicerón no se equivocaba al decir que, hasta su época, ésta había tenido por finalidad «poner el derecho a disposición del pueblo». No obstante, divulgación no significa democratización del contenido: pues no se trata en ningún momento de un cambio revolucionario, sino más bien de un desplazamiento de las cosas hacia una mayor participación del pueblo, hacia una mayor información [8].

En efecto, la escritura cambia poco a poco su función. Ya no sirve exclusivamente para conservar la memoria de las palabras y de las cosas, ni para manifestar de forma simbólica un poder o un secreto, sino para comunicar. Sexto da su opinión, critica, comenta… No sólo el saber jurídico sale del círculo sacerdotal, se hace laico, sino que el propio saber se convierte en objeto de debate: va a experimentar una transformación. El paso de la exégesis oral a la exégesis escrita señala el nacimiento de la *iurisprudentia*, la verdadera doctrina como la califica el *Enchiridion* de Pomponio; y lo mismo podría decirse de todas las disciplinas. El progreso de la escritura transforma a la vez su contenido y la historia que hacemos de ellas; emancipa el saber de la función y permite un enfoque más intelectual, profundo y personal de la materia; lo lleva a una nueva difusión; y además, por influencia de la retórica, la dialéctica y la gramática, el propio texto, considerado ambiguo y complejo, se convierte en un objeto de estudio, y suscita, como consecuencia, reflexiones formales —sobre el estilo o sobre la composición [9].

Las sociedades evolucionan lentamente. Roma siguió siendo durante mucho tiempo una sociedad semi-oral, en la que subsiste una cierta desconfianza respecto al documento escrito, al que se considera falsificable, hasta el punto de que tiene un escaso valor probatorio en el derecho romano, y esencialmente confuso [10]. No obstante, todo confirma el papel creciente que tuvo la escritura a lo largo de estos dos siglos, su influencia en la estabilidad de la ciudad: para Cicerón fue Numa, en tanto que legislador, *scriptor legum*, el que puso las bases del consenso en la ciudad; para Pomponio, lo que hacía esencial la ley de las XII Tablas era, no tanto su contenido, como el hecho de que estuviera escrita y constituyera así una referencia fija [11]. La inscripción de los textos legales sobre grandes tablas de bronce, expuestas al público pero ilegibles, transmite este mismo mensaje simbólico: la escritura encarna el poder estable, aunque la información propiamente dicha llegue por voz del heraldo. Por último, las definiciones de la ley insisten sobre este aspecto: si bien el derecho, *ius*, consiste en el conjunto de fórmulas orales, como oral era también la interpretación que de ellas hacían los pontífices; por el contrario la ley se define como derecho escrito: «Se entiende por ley el derecho contenido en un texto escrito que se expone a la vista del pueblo para que lo observe» [12].

El avance de la escritura se tradujo igualmente en reformas fundamentales: la extensión del voto escrito y, con ello, secreto; el reemplazo progresivo, en el derecho civil y peregrino, del procedimiento de las acciones de la ley, que se basaba en fórmulas orales que habían de repetirse de forma literal y solemne, por un procedimiento escrito, más flexible y mejor adaptado a las necesidades de la nueva economía mediterránea [13]; la obligación de exponer un proyecto de ley durante tres mercados antes de la votación y de depositarlo en presencia de testigos en los archivos públicos; diferentes medidas destinadas a evitar la falsificación de documentos oficiales que reflejan una concepción más exigente de los archivos públicos; o también la introducción de la taquigrafía por Cicerón en el 63 «para que se con-

serven los discursos de los senadores» y la publicación gracias a César, a partir del 59, de los debates senatoriales… Parece, así pues, que se concede a la escritura cada vez más un mayor valor, como medio de control objetivo sobre las personas (especialmente los magistrados) y como soporte de la información política [14].

En esa misma época, desde el siglo II, la cultura conoce una evolución idéntica: a partir de la época de Catón, cuyos *Orígenes* y *De agricultura* marcan el comienzo de la prosa latina, los oradores empiezan a consignar por escrito sus discursos y se hace evidente que nada enseña mejor a hablar que el escribir [15]. En su larga vida de noventa años (116-27), Varrón, «que escribió más de lo que es posible leer», publicó alrededor de 74 obras en 620 libros y superó ampliamente a su contemporáneo, el jurista Ser. Supicio Rufo, al que se le atribuyen 180 libros. Cicerón, que escribió cerca de mil cartas y reconocía que con su obra retórica y sus tratados apenas había contribuido a aumentar la «multitud de obras nuevas» (*turba novorum voluminum*), se quejaba ya de la cantidad de libros que publicaban los epicúreos o incluso los juristas. Podemos sumar a esta lista, los diccionarios y los opúsculos de gramática, de filosofía moral, de anticuariado, de historia… sabiendo perfectamente que lo que llamamos libro puede ser simplemente una carta abierta —por ejemplo, *De virtute* de Bruto o el *Manual de campaña electoral* que Quinto escribió para su hermano en el 64—: lo que importa es que la reflexión intelectual se hace por escrito. En el siglo I, la literatura ha alcanzado tal auge que el fenómeno se convierte en un tema satírico: «Mudó opinión el caprichoso pueblo», escribe Horacio, «y se enardece con una sola pasión: escribir» [16]. No es extraño que en estas condiciones la lectura ocupe un espacio cada vez más importante en la vida cotidiana de un hombre libre, como ayuda a la escritura (consultar obras anteriores, citar o compilar supone numerosas lecturas, la confección de fichas, la toma de notas…), pero también como práctica específica, colectiva o individual: Craso, al igual que Varrón,

pensaba que ésta perfecionaba el espíritu; de Lúculo se dice que leía a todas horas en el ejército; y, siguiendo el ejemplo de Catón el Censor, un apasionado del estudio, Catón de Útica gustaba de tal forma de la lectura que «sin temer la vana crítica del vulgo, solía leer incluso en la curia mientras se reunía el senado, sin detraer nada al servicio de la república». Cicerón declaraba que cuando recibió el *Liber annalis* de Ático, que se lo había dedicado a él, se conmovió y recuperó el ánimo: «El simple hecho de tener un libro en las manos me resulta saludable». Y Marco Bruto, quien, según Plutarco, no dejaba de leer y de estudiar hasta el día anterior a las mayores batallas, a pesar de que afirmaba deplorar, como Cicerón, el abandono del foro durante la Guerra Civil, reconocía que se consolaba rápidamente: «por lo que respecta a la elocuencia, las ventajas que procura con gloria poco me afectan: lo que me interesa es el estudio en sí mismo y el ejercicio del arte». La correspondencia de Cicerón nos muestra a una comunidad, ante la afluencia de las obras más recientes, dispuesta a cualquier artimaña para obtener, sin el consentimiento del autor, y a veces de manera precipitada, una copia, pero tambien intercambiando y prestándose libros, escribiendo, por así decirlo, al unísono [17].

Que una sociedad comience a escribir con profusión y sobre cualquier tema, es claramente significativo. «La escritura en desmedida parece ser un síntoma de un siglo que se ve desbordado», se burlará Montaigne, de una época en la que el hombre ya no tiene a dónde aferrarse sobre la tierra. El recurso a la escritura manifiesta esto sobre todo, y más aún en el ámbito de las costumbres, donde la transmisión tradicional, que implica la continuidad en la cadena de las generaciones y la constante adhesión de cada individuo a un saber transmitido oralmente en un sociedad cerrada, parece estar fracasando. La redacción de las normas y de las prácticas, de los saberes y de los ejemplos revela una crisis de la memoria colectiva y de sus modos de comunicación. La escritura acude así en auxilio de una sociedad en plena mutación; otorga identidad a un pueblo deste-

rrado de sus tradiciones. Esto mismo comprendieron los romanos cuando, conscientes de la desaparición inminente de la lengua de los etruscos, estimularon a estos últimos a que escribieran en latín su saber, a que lo consignaran por escrito, es decir, a asegurar su perennidad. Esto comprendieron juristas, gramáticos y anticuarios, decididos a salvar el pasado de Roma o incluso las tradiciones itálicas que se desvanecían al mismo tiempo que morían las lenguas locales por efecto de la creciente romanización. Éste es precisamente el sentido del homenaje que Cicerón dedicó a la obra anticuaria de Varrón: «Todos nosotros vivíamos en nuestra ciudad como errantes viajeros y cual si fuésemos gentes extrañas, hasta que tus libros nos recondujeron, por así decirlo, a nuestros propios lugares y nos enseñaron, por fin, a darnos cuenta de quiénes éramos y del sitio en que vivíamos. Tú nos revelaste la edad de la patria, la cronología de su historia, los derechos de la religión y de los sacerdotes, las instituciones políticas, la disciplina militar, la situación de las comarcas y lugares, y, en una palabra, los nombres, especies, funciones y causas de todas las cosas divinas y humanas» [18].

Al final de este trabajo de escritura, la relación con la tradición se encuentra necesariamente modificada. Esto no quiere decir que en la práctica todo se transforme: se puede continuar respetando los ritos religiosos y preguntarse a un mismo tiempo por su significado, olvidar la tradición y referirse a ella formalmente o, como hacía Cicerón, exaltar las tradiciones y burlarse de algunas creencias. El verdadero cambio está en la forma y en el enfoque. Cuando pone por escrito para sus estudiantes los discursos de los oradores que le precedieron, Séneca padre se toma la molestia de explicar que, de este modo, ellos se forman una opinión personal de los textos en lugar de limitarse a recibir ideas ya elaboradas. El paso de la oralidad a la escritura produce en el espíritu humano un cambio notable al reemplazar la memoria por el juicio y darle al pensamiento una nueva libertad. La antigua aproximación a la tradición se hacía mediante la cita y adoptaba la forma de la conmemoración; la

nueva implica el análisis, y por influencia de los métodos de la ciencia helenística, la erudición. En este sentido, la redacción de las costumbres debe comprenderse como uno de los aspectos de la apertura de la sociedad romana y de su racionalización, un renacimiento intelectual —*renovatio*, escribirá Cicerón [19]. Podría calificarse igualmente de acto político, en la medida en que la investigación erudita se interroga sobre los fundamentos de la sociedad, la tradición, la verdad y la autoridad.

Primera parte El texto de la tradición

El anticuario es un arqueólogo de la lengua. Lo que intenta es establecer el *texto* de la tradición, ya estuviera escrito o fuera oral en un principio. Quiere, en cierto modo, salvar el mundo antiguo, recogiendo su nomenclatura: devolver a una Roma en ruinas su integridad mediante descripciones, preservar del olvido las instituciones mediante definiciones, devolver a la luz los cultos antiguos dando a conocer los nombres de los dioses y sus funciones [20]. Enumerar, designar, recordar las fórmulas: el lenguaje es ordenador del sentido, pero también de la existencia. El anticuario no narra; hace presente, por así decir, la realidad de los tiempos antiguos. El anticuariado no representa, como la historia, un discurso sobre el pasado, es un discurso del pasado.

La recopilación de las tradiciones

En el origen de la investigación anticuaria está la pluralidad, o más bien la disparidad que resulta problemática. La búsqueda

comienza por la acumulación de hechos diversos, luego continúa con la clasificación y la explicación. *Digerere*, *conferre*, *redigere*: estas son las palabras clave de un procedimiento que se preocupa por la recopilación. Son las palabras clave de toda una época.

La transcripción de las costumbres

De la oralidad a la escritura. Varrón temía que los dioses muriesen, «no por un ataque hostil, sino por la negligencia de los ciudadanos»; quiso así evitarles la ruina, por así decir, encerrándolos (*condere*) en los libros, esto es, en la memoria de las gentes de bien» [21]. De igual modo que se funda una ciudad encerrándola en una muralla, un saber se funda encerrándolo en un libro y este libro se presenta como el lugar de una nueva memoria, memoria escrita vinculada al archivo. La tradición se convierte, entonces, en un *texto* —pero un texto, en principio, necesariamente fragmentario, puesto que refleja la memoria humana o incluso el estado de las costumbres.

A semejanza de la tradición oral, que se constituyó en cierto modo por sedimentación, las primeras obras se presentaban a menudo como colecciones de casos particulares en las que se acumulaban los datos y el testimonio personal tenía un papel destacado. Catón el Censor reproducía en sus *Orígenes* sus propios discursos y, con la intención de definir los deberes de los jueces, describía las costumbres transmitidas por sus padres. En el siglo siguiente, la obra de Valerio Mesala *Sobre los auspicios* se presenta también como una descripción de usos y costumbres —«ésta es la tradición y la costumbre hasta el día de hoy»— donde el autor actuaba como testigo: «cuando yo fui pretor, hace poco tiempo, yo mismo me atuve a estas reglas». Los primeros libros de derecho civil, que reúnen las fórmulas y las instrucciones prácticas al igual que su comentario, muestran esta

misma característica: «Leo en los tratados de Catón y Bruto», escribe Cicerón, «que, casi en función de los apellidos, se expone lo que se le respondió sobre una cuestión jurídica a un hombre o a una mujer» [22]. En efecto, la casuística invade esta literatura en dos sentidos: o bien se recurre a ella de forma puntual para fundamentar una exposición, o es objeto de obras específicas —recopilaciones de *responsa* que exponían los casos y citaban los consejos que uno o varios juristas habían dado sobre esa cuestión. Éste es un buen ejemplo de transcripción literal de una materia destinada en su origen a no estar escrita, o al menos a no ser difundida, dado que los *responsa* eran simplemente las opiniones emitidas en ocasión de la consulta. No dejaban por ello de influenciar a jueces y pretores, quienes al aceptar la opinión de un jurista e introducirla en sus sentencias o en sus decisiones, sancionaban el valor de su interpretación; a continuación, los demás juristas las citaban. Ésta es la razón de que la transcripción de los *responsa* tenga tanta importancia; va a permitir la citación precisa; y atestigua igualmente un cambio en los modos de transmisión de este saber [23].

Las *Antigüedades humanas y divinas* son también, en muchos aspectos, un testimonio del estado de la transcripción de las tradiciones. Al tratar, por ejemplo, el poder de los magistrados, Varrón formula ya unos principios generales, pero no puede evitar adjuntar algunos ejemplos sacados de su propia experiencia: los tribunos no tienen ni el derecho de *prensio*, ni el de *interpellatio*, escribe; «yo mismo rechacé la interpelación del tribuno Porcio acogiéndome a este antiguo derecho». Algunos años más tarde, discutiendo esta misma cuestión, el jurista Labeón basaba su razonamiento no en los ejemplos personales, sino en «la obra de las *Antigüedades romanas*» que había consultado [24]. Al igual que Cicerón cuando proponía a los juristas un método racional para sistematizar el derecho, Labeón demuestra que la redacción de las costumbres ha progresado: él reflexiona sobre un corpus que ya se ha constituido, no sobre una materia oral o dispersa.

La lectura de estos pasajes revela todo el esfuerzo invertido para fijar un saber y unas costumbres que se habían transmitido hasta ese momento oralmente y que se aprendían con la práctica: fórmulas y prácticas antiguas son de este modo rescatadas del olvido o simplemente reunidas, mientras que se intenta también de forma progresiva transformar en reglas generales los comportamientos particulares. Este lento trabajo de compilación se produjo en todos los campos: leyendas y relatos de fundación, tradiciones cívicas o incluso costumbres religiosas [25]. En los siglo II y I, en efecto, aparece una importante literatura de derecho sagrado, que parece compartir el mismo principio. La obra de Fabio Serviliano sobre el derecho pontificio reunía las fórmulas, por ejemplo la que utilizaba el Pontífice Máximo cuando designaba a una vestal, describía los ritos y las prohibiciones, y enumeraba los deberes de los sacerdotes —todas ellas materias que, decía Macrobio, componían la ciencia pontifical y que o bien se mantenían en los archivos antiguos, en secreto, o bien se transmitían oralmente. Se trata en este caso claramente, como en *De sacerdotibus* atribuido a un descendiente del historiador Fabio Píctor o como en los capítulos de las *Antigüedades divinas* de Varrón, de intentar poner por escrito las costumbres y los *exempla* [26]. Sin embargo, según Cicerón, el derecho sagrado estuvo siempre rodeado de secretismo. ¿A quién estaban, entonces, dirigidas estas obras? Hay que señalar que, en el siglo II, casi todas ellas provienen de pontífices o augures cercanos a un entorno abierto a las ideas griegas. Pero en el siglo I, este no es el único caso ya: anticuarios y gramáticos se han apropiado del tema. El derecho sagrado se convierte así en un objeto de curiosidad científica. Es cierto que en este campo el trabajo del anticuario tiene igualmente una vocación práctica: ¿acaso las *Antigüedades divinas*, dedicadas a César como Gran Pontífice, no pretendían mejorar la administración del culto y salvar a un mismo tiempo del olvido hasta los nombres de los dioses [27]?

Así pues, ya fuera en derecho civil o en derecho sagrado, el fenómeno de la compilación avanza. El resultado más espectacular será el nacimiento de un verdadero «derecho constitucional».

La compilación de las costumbres institucionales

El conocimiento de las instituciones se transmitía también oralmente, por tradición familiar. Roma no tiene una constitución escrita, simplemente algunas leyes que regulan ciertos aspectos prácticos, como la *lex Villia Annalis* del 181 que fija el orden de las magistraturas; pero ninguna define claramente su contenido y sus poderes. Es el *exemplum* el que, de alguna forma, desempeña en Roma el papel de norma constitucional escrita. Esto explica que, cuando Pompeyo, «ocupado hasta entonces con los detalles de la guerra», fue elegido cónsul con 35 años sin haber asumido nunca una magistatura, así pues sin *experiencia* institucional, «se encontró con que, al entrar en el cargo, desconocía el modo en que hay que convocar al Senado y en general toda la administración interior. Pidió a su amigo Marco Varrón que le hiciera una memoria sobre el ceremonial que debía observarse, donde pudo aprender lo que debía hacerse y decirse cuando se consulta al Senado» [28]. De este modo, una guía práctica reemplazaba súbitamente varios años de aprendizaje y de imitación de los modelos. Como sucede en el plano de la conciencia individual, donde, como dijimos, la filosofía moral (orientada hacia el futuro, hacia lo que debe hacerse) sustituye la costumbre de los antepasados (vinculada al pasado), en el campo del derecho la tradicional apelación a los *exempla* se ve reemplazada por una lista de reglas —como lo confirma la aparición, a fines de la República, de obras tituladas *Sobre el deber* (del juez, del senador, del jurista…) [29]—. La función se separa, en cierta medida, de la persona y puede codifi-

carse y estudiarse de forma teórica, aunque el vínculo con la historia y la afición por las anédoctas nunca se perdieron.

La literatura de derecho constitucional nace, así pues, por una necesidad concreta: poner remedio a los defectos de un derecho no escrito y al desconocimiento de los magistrados. Un desconocimiento del que se quejaba Cicerón incluso en el siglo I —al final de *De legibus*—: «Observo que la mayoría de aquellos que ejercen las magistraturas desconociendo su derecho (*ignoratione iuris sui*) no saben lo que quieren sus aparitores». Se comprende así que esta obra presente claras analogías con la literatura de derecho constitucional. Si bien se ocupa igualmente del derecho natural, Cicerón no sigue la línea de los «publicistas» que le precedieron: es la tradición romana lo que él expone en detalle en los libros II y III, y de la cual presenta, en cierta medida, una constitución escrita. Sólo se diferencia de Gracano o de Tuditano en que, para él, las instituciones son además objeto de un saber teórico.

Perseguir la ignorancia no era la única preocupación de sus predecesores. Desde el siglo II, la interpretación del funcionamiento de las instituciones, como la del conjunto de la tradición, no contaba ya con consenso. Así pues, todas estas obras muestran las mismas características: su aspiración es precisar las instituciones (los poderes, pero también su historia) al mismo tiempo que reflejan el compromiso de sus autores en los conflictos políticos. En la segunda mitad del siglo II, *De potestatibus* de M. Junio Gracano y *De magistratibus* de C. Sempronio Tuditano tratan, cada uno desde un punto de vista diferente, la competencia de los magistrados y su origen (¿real o popular?) [30], ambas cuestiones de actualidad en una época en que surge la idea de la soberanía popular —o, al menos, del interés del pueblo —y se multiplican los conflictos entre el Senado y los tribunos de la plebe, entre la asamblea del pueblo y los magistrados. La destitución del tribuno Octavio por Tiberio Graco, la renovación de la candidatura de este último al tribunado,

además de otros conflictos anteriores, hacían urgente la definición de las prerrogativas de cada uno: ¿tenían los tribunos, por ejemplo, el derecho de *prensio* con respecto a las demás magistraturas?, ¿qué valor tenía su sacro-santidad?, ¿era ilegal la destitución del tribuno Octavio? Todo ello volvía a plantear la cuestión del valor del *iussum populi* y de la propia definición de legalidad: ¿se pueden aceptar restricciones a la legalidad, si el pueblo así lo quiere? Todas estas cuestiones no han dejado de inquietar los espíritus todavía en el siglo I—incluido a Cicerón que propone una síntesis sobre el tema [31].

Es necesario volver a situar, al menos en un doble contexto histórico y político, las obras que tratan la cuestión de los comicios, el poder de los cónsules, o incluso los auspicios: *De auspiciis* de M. Valerio Mesala Rufo, cónsul en el 53 y augur, que se centraba en las relaciones entre magistraturas y sacerdocios; y los de Marcelo y Apio Claudio, que sostenían posiciones opuestas acerca de la naturaleza del augurado: el uno pensaba que «los auspicios debían servir al interés de la república», el otro que debían su poder a la existencia real de la adivinación. Era ésta una cuestión de actualidad en los años 50, cuando los *populares* trataban de limitar la posibilidad de que los cónsules se opusieran al voto de los comicios en base a los auspicios [32]. Cicerón volverá sobre ello en *De divinatione* y en *De natura deorum* para poner en duda la adivinación, pero ya en el libro II de *De legibus*, había subrayado, con todas las precauciones necesarias, su función esencialmente política. En las *Antigüedades divinas*, Varrón dice lo mismo a propósito de la religión cívica en su conjunto. No obstante, en el siglo I, tanto aquí como en derecho público, se sabe debatir de forma teórica. La cuestión de los auspicios se integra en un gran debate teológico, que está atestiguado, por ejemplo, en la obra de Varrón. La teoría no es algo externo al pensamiento romano, sino que se revela como uno de los medios de salvaguardar el pasado, racionalizándolo [33].

El objetivo de toda esta literatura era también poner por escrito las tradiciones. En la memoria que dirige a Pompeyo sobre la relación de los cónsules y el Senado, Varrón no se contenta con enumerar las reglas; escribe su historia. Comienza por la lista de aquellos que, según las antiguas costumbres, tenían el derecho de convocar al Senado: eran «los dictadores, los cónsules, los pretores, los tribunos de la plebe, el interrey y el prefecto de la ciudad». Continúa con el lugar de reunión del Senado, que, «conforme a las costumbres de nuestros padres», sólo podía ser un lugar consagrado por los augures, y por último con las modalidades de voto en el Senado. Por primera vez, sin duda, se reunía toda una serie de información transmitida con anterioridad a través solamente de la experiencia o de la memoria. Una elaboración como ésta implicaba evidentemente algunas elecciones, que terminaron por provocar debates entre los sabios [34]. Pero, aunque existía la controversia, estas obras tenían el mérito de dar vida a la memoria de los antiguos. Al igual que el comentario de Varrón, que tenemos la suerte de conocer por una larga cita de Aulo Gelio, los fragmentos de otros tratados de derecho público sugieren el mismo procedimiento, la misma ambición: fijar por escrito la práctica institucional pasada y presente.

Reunir los documentos existentes

El pasado, ese «totum revolutum ancestral».

Goethe, *Fausto*, I, 408.

Existe una memoria oral, frágil en tanto que humana, transmitida por los ancianos y condenada al olvido —pero que la escritura puede apresar—. Existen también las huellas tangibles del pasado. Para los anticuarios el reto no es pequeño, y consiste en reagrupar los fragmentos dispersos de ese pasado y establecer el texto auténtico.

La idea de «monumentum». Así como Sexto Elio Peto recogió las disposiciones de la ley de las XII Tablas y explicó los aspectos oscuros, Manio Manilio, cónsul en el 149, había publicado una recopilación de las leyes de Numa en siete libros con el título de *Monumenta*; otra tradición le da el título de *Inscripta* —haciendo hincapié en la idea de fuente escrita—. En el siglo I, la constitución de Rómulo es objeto de compilaciones, verdaderas o falsas, al igual que las supuestas leyes reales, atribuidas a Numa y reunidas por un tal Sexto Papirio en un libro, que Granio Flaco comentó en época de César. Es la época de la búsqueda de textos antiguos —al precio, a veces, de algunas falsificaciones—, y la historia del escriba que, en el 181, pretendía haber encontrado, enterrados en su jardín, los libros religiosos de Numa sin duda comparte en cierta medida esta aspiración [35].

Dionisio de Halicarnaso afirmaba que Elio Tuberón era «un hombre experto y preocupado por la recopilación de los datos históricos» y en un tratado Cicerón pone en boca de Catón el Viejo: *omnia antiquitatis monumenta colligo* («yo reúno todos los monumentos de la antigüedad»). Del propio Catón, y de Fabio Píctor y Pisón, Cicerón escribe además que ellos reunieron, sin ningún ormanento, «los recuerdos (*monumenta*) de las épocas, de los hombres y de los lugares». El término *monumentum* designa las fuentes escritas y materiales que los anticuarios reunen y comentan. La palabra conservará este significado, al menos, hasta el siglo XIX. Las obras de Catón responden perfectamente a este sentido. Sus comentarios de derecho recogen *responsa* y fórmulas jurídicas, y sus otros tratados utilizaban ampliamente la cita textual. Catón buscó información en los archivos del Senado, de las ciudades y de los santuarios; pone por escrito el texto de las oraciones que los campesinos dirigían a los dioses; reproduce sus propios discursos; y precisa aquello que ha encontrado en los documentos y lo que no ha encontrado [36]. Al igual que él, L. Cincio consulta en el siglo siguiente los fastos de las ciudades y Varrón cita a veces de forma muy extensa los registros de los censores y los informes de los cónsules o de los pontífi-

ces —estos *monumenta mairoum*, los documentos de los antepasados que, como recordará Cicerón, no dejaron de ser objeto de sus conversaciones, sus pensamientos y sus obras. Era eso lo que le permitía contestar una interpretación, rectificar las afirmaciones de sus predecesores o precisar un dato [37].

Los anticuarios salvan también del olvido las viejas inscripciones. Al igual que Catón, que tomaba nota de los epitafios y en cuyos *Orígenes* un fragmento parece proceder claramente de una inscripción de Aricia, y al igual que Varrón, L. Cincio, su contemporáneo, recogió, por ejemplo, dos textos epigráficos encontrados en el templo del Capitolio: la dedicación a Júpiter de una corona de oro ofrecida por T. Quincio Cincinato, dictador en el 380, después de su victoria sobre Preneste, y también una inscripción relativa al «clavo anual» (*clavus annalis*): «Hay una ley antigua, escrita con letras y palabras arcaicas, disponiendo que el que sea «pretor supremo» clave el clavo en los idus de septiembre; estuvo fijada en el lateral derecho del templo de Júpiter Óptimo Máximo, del lado del santurio de Minerva. Dicho clavo, debido a que, por aquella época, la escritura era rara, dicen que sirvió para llevar la cuenta del número de años» [38]. Resulta sorprendente la precisión del texto: el autor indica el sitio del hallazgo, describe la apariencia de la inscripción (su escritura arcaica) y transcribe literalmente el contenido (*praetor maximus… pangat*). Podemos fácilmente imaginar al anticuario recorriendo el Capitolio y anotando, como Ciriaco de Ancona o Flavio Biondo en el Renacimiento, los textos que descubría en su camino —en este caso los que estaban colgados de la pared que separa la *cella* de Júpiter de la de Minerva—. Cincio *vio* las dos inscripciones, al igual que vio que en Etruria se practicaba el mismo ritual. En razón de su escrupulosa erudición Tito Livio le consideraba *diligens talium monumentorum auctor*, es decir, «garante cuidadoso de esta clase de documentos» [39].

La transcripción de los textos tiene que ser exacta. Varrón distingue entre aquellos que él ha leído personalmente y las in-

formaciones que ha recogido oralmente; indica las fuentes (y la bibliografía, en listas que Plinio a menudo reproducirá directamente) y, si no ha tenido acceso a ellas, lo advierte. El saber ya no está vagamente vinculado a los antepasados, sino que se ha identificado e individualizado. En comparación, los errores de Tito Livio son innumerables: en el libro VII, cuando cita la ley sobre el clavo, da una interpretación errónea, y se equivoca sobre la otra inscripción que Cincio menciona, pues señala que el texto ha sido trasladado, sin precisar a dónde. Sus referencias son imprecisas, pero en esto se somete al gusto de la época: las citas dan a su obra un aire de seriedad. Esto mismo hacían también los analistas de comienzos del siglo I [40].

El documento material. Entre los vestigios del pasado, están finalmente los monumentos propiamente dichos (estatuas, templos, tumbas…). Desde hacía mucho tiempo la historiografía aceptaba la idea de una memoria material. Ya Fabio Píctor había mencionado en su obra el grupo escultórico de los *Ogulnii*, que representaba la Loba con los gemelos, el historiador L. Calpurnio Pisón había evocado la tumba de Tarpeya y la estatua de Clelia… Pero, en el siglo I, además se teoriza sobre ello. En *De legibus* Ático compara los sitios donde perduran vestigios de hombres famosos con los «magníficos monumentos y maravillosas antigüedades artísticas» y reconoce el poder que tienen los lugares para evocar recuerdos (*recordatio*). La sensibilidad de Cicerón respecto a lugares y monumentos como testigos del pasado —coleccionista de obras de arte, hizo las veces de arqueólogo cuando sacó a la luz la tumba de Arquímedes, «rodeada de un amasijo de zarzas y matorrales»— atestigua la sinceridad del elogio que dirige a Varrón en las *Académicas*, al agradecerle que hubiera explicado toda la topografía (*sedem regionum locorumque*). Este último, en efecto, empujado por una manía arqueológica, había localizado con precisión vestigios de todo tipo y había estudiado los rituales capaces de convertir la leyenda en historia. ¿Se dudaba, por ejemplo, que Eneas hubiera estado en Leucadia? Él aprovechó una misión para presentarse en el

sitio, visitar los santuarios locales llenos de recuerdos y confirmar la escala del héroe troyano. De este manera, con la constatación de las costumbres o la observación de restos muy antiguos, él había fijado antes que Virgilio, de forma progresiva y no exento de credulidad, las escalas de Eneas [41].

Incluso en Italia, investigando sobre cualquier hecho pasado, sin llegar, no obstante, a la idea de excavar el suelo, Varrón estudió los sitios más antiguos, explicó el origen de los nombres de regiones, de lugares y de ruinas. Creía que los aborígenes habían ocupado la antigua Sabinia y, así pues, trató de identificar sus principales ciudades: Palacio, «ciudad habitada por los romanos incluso en mi época», Tríbola, Suésbula, Suna, «donde hay un templo muy antiguo dedicado a Marte», Méfula, donde «se hace todavía referencia a las ruinas y restos de sus murallas», Orvinio, de la cual «son visibles todavía los cimientos de la muralla y algunas tumbas de venerable antigüedad, como también los circuitos de sus cementerios que se extienden sobre altos terraplenes»… En la generación siguiente, Labeón, un jurista apasionado de la antigüedad, se interesó también por la arqueología de los orígenes: llevó a cabo una investigación sobre dos aldeas protohistóricas en los alrededores de Roma, Ficana y Medulia, que, según la tradición, el rey Anco Marcio había conquistado y destruido antes de la fundación de Ostia. Al igual que Varrón, y que Plinio el Viejo después de él, Labeón seguía en esto el ejemplo de Catón, quien había mostrado curiosidad también por las aldeas abandonadas, como Testruna, residencia primitiva de los sabinos, que estaba «situada cerca de la ciudad de Amiterne» [42].

La topografía romana. La investigación sobre Italia y sobre las provincias se encontraba recogida en los capítulos geográficos de las *Antigüedades humanas*. Pero esta parte de la enciclopedia varroniana, al igual que otras obras independientes, se ocupaba también de la ciudad de Roma: monumentos en ruina, santuarios abandonados, nombres olvidados de puertas, calles, edifi-

cios… La ciudad estaba desfigurada, y la investigación anticuaria intentaba recomponer sus rasgos [43].

Los historiadores antiguos concedían poco atención a la descripción de los monumentos y de los lugares, o a la discusión topográfica: ni César, ni Salustio, emplean tiempo en describir o hacer la cartografía «textual» de una ciudad, y Tito Livio se dedica a ello de vez en cuando, pero sin gran precisión. Para ellos los monumentos no forman parte de las *res gestae*, no son verdaderamente sujetos de la historia. Por el contrario, en los primeros analistas se encuentran debates de tema topográfico, por ejemplo, en Casio Hemina, quien discute sobre el sitio de la ciudad arcaica y sobre la construcción de la Cloaca Máxima por Tarquinio el Soberbio, localiza la tienda del primer médico griego en Roma y se opone a Fabio Píctor y a Catón en cuanto a la época y al lugar en el que se produjo el prodigio de la cerda y de sus treinta cachorros. Sus argumentos se basaban en el análisis de monumentos muy antiguos, especialmente el templo de los Lares Grundiles en el Palatino, que había sido construido en el lugar del milagro y que posiblemente constituía uno de los puntos principales del *pomerium* primitivo. Su contemporáneo Lucio Calpurnio Pisón conocía también en profundidad la topografía y los monumentos de Roma, sobre todo los de época monárquica: el *asylum* de Rómulo, el templo de Júpiter Capitolino, el lago Curcio… Catón compartía igualmente esta afición por la topografía y por la toponimia, y sus *Orígenes* ofrecían «una descripción… de los sitios más admirables de Italia y de Hispania» [44].

Pero son los anticuarios del siglo I los que dieron carta de naturaleza a la topografía romana: según ellos, los lugares forman parte de la memoria cívica. Lucio Cincio escribió una especie de «guía turística de Roma», un *Mystagogicon*, en el cual la descripción de los monumentos, objetivo también de la obra, acompañaba, como sucederá con los anticuarios desde los siglos XV y XVI, la recogida de inscripciones encontradas en los lu-

gares de investigación. Su contemporáneo Santra hizo posiblemente lo mismo: un fragmento de origen incierto propone una identificación de la puerta Colina [45]. En cuanto a Varrón, su obra en este campo ha eclipsado, en cierto sentido, la de sus predecesores. En los debates, sobre todo dentro de la literatura latina, es su opinión la que a menudo prevalece, a pesar de su carácter a veces arbitrario: éste es el caso del «mito» de las siete colinas, que él inventó por completo con el propósito de explicar la etimología de un ritual, el *septimontium*, y que hicieron suyo las generaciones posteriores, o el del debate sobre la Roma de Rómulo, la *Roma quadrata* [46].

Sin descartar la influencia en esta pasión arqueológica de la curiosidad geográfica de la época, ni de la literatura helenística, se puede asumir sin dificultad que la investigación topográfica reponde, en principio, a la necesidad de reestructurar la ciudad y, en particular, de reorganizar el espacio sagrado, descuidado en esos tiempos de crisis como el resto de la tradición: *Sacra diesque canam et cognomina prisca locorum*, «voy a cantar los rituales y las fechas señaladas, y los nombres antiguos», escribirá Propercio, como haciéndose eco de las investigaciones de Varrón, quien en las *Antigüedades divinas*, en el libro sobre los edificios de culto, «sacó a la luz tal variedad de datos ya ignorados acerca de los santuarios». Que la topografía es indisociable del estudio de los rituales y del calendario de las fiestas, no es una enseñanza nueva, ni la más importante: ese vínculo ya se había establecido en los comentarios religiosos [47]. Más novedosa es la idea de que la reconstrucción de los lugares y la ciencia topográfica aspiran a restaurar, en la medida de lo posible, la continuidad con el pasado, cuando el vínculo espiritual corre peligro. Si la memoria del hombre falla, hay que sustituirla por la memoria de la lengua: éste es el objetivo del *De lingua latina*. En todos los textos, organizados en forma de catálogos, se aprecia la premura por decirlo todo y por describir lo que subsiste sin emplear tiempo en la síntesis, pero sin olvidar nada. De este modo, la reconstrucción del recuerdo requiere todo tipo de detalles.

Describiendo, por ejemplo, el *mons Capitolinus*, Varrón invoca en primer lugar las fuentes escritas (tradiciones diversas, poetas y anticuarios), luego analiza las leyendas y todo lo relativo a la toponimia y, por último, presenta la lista de los vestigios que se encuentran en el sitio (monumentos, nombres de lugar e inscripciones). Los *monumenta* dispersos dan forma, así, a una unidad y coherencia nuevas [48].

Así pues, junto a la historia tradicional que se sustenta en la apelación a una fondo común «recibido de los padres», se desarrolla una nueva forma de saber que se basa en el acceso a los documentos. El anticuario busca el texto, la huella que restituye el pasado en su autenticidad: una exigencia que podríamos llamar humanista, aunque exista, en primer lugar, una urgencia política. No obstante, entre la voluntad política y el anticuariado hay una diferencia. En el primer caso sólo cuenta la eficacia inmediata, de ahí la idea de la selección en la conservación del pasado: con la intención de simplificar el acceso a las antiguas leyes, César decide elegir las mejores [49]. En el otro caso, todo el pasado es interesante porque es pasado; la materia es inmensa y sólo puede conducir a una obra total —las *Antigüedades* son el ejemplo perfecto—, susceptible además de ser publicada en obras más cortas. El conjunto forma un mundo en sí mismo, en el que el autor se cita y reenvía a sí mismo, una verdadera enciclopedia cívica e histórica del mundo romano. La constitución de una totalidad podía, sin embargo, tener otra consecuencia: la de transformar en un sistema una tradición constituida a merced de las influencias, pero mal fijada y compuesta a veces de elementos incompatibles entre sí. La recopilación produjo una unidad que puede llegar a ser racional, pero que también puede fijarse de forma arbitraria.

El espíritu de una época

Así pues, el erudito anticuario era un coleccionista, un recopilador de los restos del pasado, el conocedor de las cosas antiguas. Lejos de constituir un caso aparte, él muestra la aspiración de toda una sociedad, que, después de acumular sin mesura, quiere hacer *inventario* de sus bienes. Toda la obra de Varrón al completo puede leerse en este sentido, comenzando por los 43 volúmenes de sus *Antigüedades*, que pretenden ser la síntesis de las «cosas humanas y divinas». En todas estas obras el sabio elabora una especie de catálogo organizado del mundo romano. De este modo, redacta la lista de los dioses, de los cuales enumera los nombres y funciones, pero también la lista de los territorios de Italia, y de su grado de fertilidad, o incluso la lista de los pueblos albanos, de las comedias de Nevio y de Plauto, de las palabras de la lengua, o de los préstamos que los romanos han tomado de otros pueblos, de prácticas consuetudinarias, de plantas y de medidas, mostrando, siempre que puede, cifras de todo tipo (mediciones de tierras o tasas de productividad, que hacen pensar en datos recogidos oficialmente…) [50]. Con el inventario, el saber se convierte no en cuestionamiento sino en «exhibición», en dominio de la naturaleza, de las tierras y de los hombres por medio del lenguaje. Podemos medir sin dificultad la afinidad de esta actitud «espacializadora», que además de una infatigable búsqueda de detalles supone el uso habitual de fichas, de mútiples notas, de lecturas (cuya lista igualmente se proporciona), con los inventarios administrativos: listas de botines, de ciudades, de tierras, de concesiones… Ya en el siglo II, a la vez que Catón hace el catálogo de los diferentes centros artesanales de Italia central y, de forma general, recoge en los *Orígenes* las tradiciones locales de Italia, Tiberio Graco intenta poner orden en los archivos catastrales del Estado; quería, en palabras de Apiano, volver a medir las tierras para ver cuáles se habían vendido, alquilado o asignado… Era el primer proyecto de inventario del *ager publicus*, del cual tenemos el testimonio de algunos cipos de delimitación, descubiertos aquí y allá en Italia, pero que, sin duda, nunca llegó a realizarse por com-

pleto. Las investigaciones de Catón y de Tiberio preludian los inventarios cesarianos e imperiales, pero también la creación de una biblioteca pública [51]. La idea del *digesto* preside, así pues, los proyectos literarios y las reformas administrativas, del mismo modo que en el siglo XVIII está en la base del proyecto de D'Alembert y del de Jacob-Nicolas Moreau, encargado de reorganizar los archivos públicos.

Bibliotecas, museos y centralización. De todos los hombres políticos del siglo I, César es aquel cuya obra política ilustra mejor las aspiraciones intelectuales de su tiempo. A lo largo de su dictadura, entre el 48 y el 44, le confió a Varrón la misión de constituir una biblioteca pública en Roma: según Suetonio, le pidió que «ordenara» (*digerere*) los libros latinos y griegos en un solo lugar, el más grande posible. Varrón comenzó escribiendo una tratado sobre el tema, *De bibliothecis*, pero César fue asesinado y el proyecto no se llevó a cabo hasta algunos años más tarde, entre el 39 y el 33, gracias a Asinio Polión, viejo amigo de César, historiador y hombre de letras, que financió su realización con el botín de guerra arrebatado a los partos. La biblioteca se instaló cerca del Foro en el *Atrium Libertatis*, que él había restaurado de forma grandiosa. Hasta entonces lo único que había era las bibliotecas de los nobles cultivados, que estaban abiertas a los sabios y funcionaban según un sistema flexible de préstamo, pero eran privadas. Así pues, la idea de un lugar público era nueva al menos en tres aspectos: por una parte, César quería hacer de Roma un gran centro intelectual, sin duda a imagen de Alejandría; por otra parte, creó la primera institución cultural en una ciudad donde la cultura, incluso la educación, pertenecía a la esfera privada; por último, quería de forma generosa hacer público (*publicare*) lo que hasta ese momento estaba reservado a la élite [52]. También en el campo del arte tuvo esta misma inquietud. En un tono un tanto crítico escribe Plinio que él fue «el primero que concedió prestigio público a los cuadros». Y Suetonio lo confirma: «Siendo edil, adornó el Comicio, el Foro y las basílicas, e incluso el Capitolio con unos pórticos cons-

truidos de forma provisional, para que se expusiera en ellos una parte de sus trofeos, pues poseía muchos objetos valiosos». Con César no estamos muy lejos de la idea de museo, que retomará de forma íntegra Agripa, amigo y yerno de Augusto: él pensaba que «había que hacer de dominio público todos los cuadros y todas las estatuas, lo que era preferible a enviarlos al exilio en las casas de campo» [53]. Templos y pórticos se convierten así en lugares de exposiciones artísticas, en lugares donde se reúnen las colecciones en Roma.

Asinio Polión hizo decorar la biblioteca con los retratos (*imagines*) de los mejores poetas del pasado —más el de Varrón— y con obras de arte griegas. El proyecto general de Polión era reunir libros y retratos, ilustrar la historia de la literatura mediante el texto y la imagen. Seguramente se inspiró en los epigramas biográficos de Ático y en las *Hebdómadas* o *Imágenes* de Varrón. Este último, reinterpretando en un sentido cultural la tradición de los retratos de los antepasados (*imagines*) que los aristócratas romanos exhibían en el *tablinum* de sus casas, había recogido en 15 volúmenes 700 retratos figurativos de hombres famosos de todos los tiempos (artistas, filósofos, escritores), romanos y griegos, y en la parte inferior había redactado una breve nota según el modelo del elogio público. Esta fórmula fue bien recibida: Augusto hizo adornar su foro con los retratos y *elogia* de todos los grandes hombres de la historia romana; y en Veleyo Patérculo la abundancia de retratos literarios produce la atmósfera de una galería de arte [54].

La fundación de bibliotecas griegas y latinas, la reunión «física» de objetos de arte o de retratos, comparte, como vemos, la misma preocupación por poner en orden y salvar la memoria que tiene la recuperación de documentos antiguos por parte de los anticuarios. Se trata de hacer públicos y disponibles los «archivos del pensamiento y del arte», de recogerlos en un libro o en un lugar —en Roma, capital cosmopolita—. Con este espíritu centralizador, Cicerón se preocupa por la dispersión del de-

recho civil y propone a los juristas un método para reunir la materia, mientras que Pompeyo y luego César quieren, según algunas fuentes, codificar las leyes.

Codificación y archivística. Entre los numerosos y amplios proyectos emprendidos para la gloria de Roma, «César se propuso reducir el código civil a una extensión determinada y compilar en muy pocos libros, la inmensa y dispersa multitud de leyes existentes, las disposiciones que fueran mejores y necesarias» [55]. Mucho se ha comentado sobre este proyecto que no llegó a realizarse —¿se inició acaso?—. No hay duda de que César, de acuerdo con la idea de que un gran número de leyes era algo perjudicial, quiso eliminar las leyes inútiles o redundantes, o bien regular de forma explícita los problemas de incompatibilidad. Sin duda, quiso también remediar en concreto el desorden de los archivos. Tito Livio evoca con una imagen sobrecogedora y ciertamente justa «esa enorme acumulación de leyes hacinadas» (*in hoc immenso aliorum super alias acervatarum legum cumulo*). La expresión hay que entenderla literalmente: grabados en tablas de bronce, o más probablemente en rollos de papiro, los textos legislativos se almacenaban en el *aerarium*, en el templo de Saturno, a medida que eran votados. ¿Cómo acceder a ellos? ¿Cómo orientarse en tal caos? [56]. El desorden y la dispersión caracterizaban, por tanto, el estado de todos los archivos romanos. Había, en efecto, varios edificios destinados a la conservación de los documentos públicos, sin contar con que una parte de la memoria oficial de la ciudad permanecía enterrada en los archivos privados de los magistrados. A pesar de las medidas parciales que se tomaron desde el siglo II y a lo largo del I, la verdadera reorganización de los archivos no comenzará hasta Augusto, sin duda hacia el año 7, en relación con la nueva división en regiones de Italia [57]. ¿Hemos de extrañarnos de la lentidud del proceso, cuando se sabe que los archivos de la monarquía francesa no se reorganizaron y se reagruparon verdaderamente hasta el siglo XVIII? ¿o cuando aún a fines del siglo XX la monarquía británica se vio forzada a comprar a la familia de

Winston Churchill los documentos públicos emitidos cuando él fue *Prime Minister* y que no han sido nunca restituidos al Estado?

Pero posiblemente César pretendía simplemente «publicar» las leyes (*in libris redigere* o *in paucissimos conferre libros*, dicen las fuentes), no ya de forma simbólica en grandes tablas de bronce inaccesibles, que se colgaban de los muros de los templos, especialmente en el Capitolio, sino recogiéndolas en libros con objeto de darlas a conocer al público, haciendo cumplir la norma de que «no se suponga que nadie desconoce el derecho», y con la intención de fijar su contenido por escrito, como quiso hacerlo con el derecho civil —*ad certum modum redigere*—, y como lo habían hecho los juristas desde el siglo II con la ley de las XII Tablas. No se trataba, por tanto, de una codificación en el sentido napoleónico del término, sino de una especie de *digesto* que reagrupaba el reducido número de leyes necesarias y el derecho civil —lo que en parte propone Craso en el *De oratore*, y el propio Cicerón posiblemente realizó; y lo que, en parte también, ofrecerán los tres libros de derecho civil del jurista Sabino [58]—. La idea de una reforma, o más bien de una codificación (de derecho privado, penal, público o incluso sagrado) existía al menos desde Sila, dictador *legibus scribundis et rei publicae constituendae* y fundador en particular de un verdadero código penal. Los panfletos políticos, las *Antigüedades* de Varrón, los proyectos de Cicerón, su *De legibus*, pero también los ambiciosos programas legislativos de ciertos tribunos (de Clodio por ejemplo), los de Pompeyo o los del propio César… todo ello rompía con el espíritu de unas instituciones tradicionales que se habían constituido de forma progresiva en los siglos anteriores. Se comprende que estos propósitos provocaran resistencias: de difícil acceso y difícil lectura, las leyes formaban, como el derecho civil, un saber accesible únicamente a los especialistas; no hay duda de que circulaban copias de las recopilaciones, pero eran privadas. La difusión que determinados dirigentes le que-

rían dar, su fijación en textos, atentaba contra el poder de algunos [59].

El establecimiento del texto: la búsqueda de la precisión

De las *Antigüedades* de Varrón a la creación de una gran biblioteca pública o a la codificación de las leyes se ve con claridad lo que está en marcha: la voluntad de recuperar los documentos, de centralizar los textos. Pero la recogida de textos no era suficiente, era necesario asegurar su autenticidad. En este aspecto, además, la erudición no estaba sola. A la vez que anticuarios, juristas y gramáticos se dedican a explicar los testimonios del pasado, algunos hombres políticos se proponen clarificar los registros públicos y los historiadores se plantean la posibilidad de escribir una historia de los orígenes cuando los documentos han desaparecido o han sido falsificados. En todos los casos se plantea la misma cuestión, la fiabilidad de la memoria. Los romanos comprendieron que un pueblo que no conoce la escritura o cuyos documentos se han perdido se pierde a sí mismo. De este modo, la exigencia intelectual nace de la crisis. «Cuanto menos se vive la memoria desde el interior, más necesita ésta de referencias», escribía un historiador contemporáneo. En las sociedades antiguas, «mundo de lo aproximado», el momento de la exactitud llega cuando los hombres «comprenden que ya no comprenden» su pasado, cuando los textos antiguos ya no son transparentes ni exactos, sino que hay que fijarlos e interpretarlos [60].

El archivo administrativo

Desde hace tiempo los historiadores se preguntan por la naturaleza de la administración romana. Según unos, las sociedades antiguas alcanzaron un alto grado de organización y de centralización; según otros, la administración antigua es esencialmente pre-moderna. En el centro de la cuestión están la evaluación de las prácticas archivísticas y la capacidad de la administración para generar y producir series de documentos escritos. Por lo que respecta a la República romana, la evaluación es complicada [61]. Lo que es seguro es que desde el siglo II se consideró necesario mejorar la gestión de la memoria perdida, por ejemplo respecto al patrimonio fundiario de la ciudad.

El pueblo romano poseía en propiedad colectiva numerosas tierras confiscadas a los vencidos, que podía distribuir a los pobres, alquilar o dar a particulares en concesión precaria. Esta última práctica había dado lugar a numerosos abusos, pues los ricos habían acaparado progresivamente, sin declararlo, amplias superficies en detrimento de los pobres, pero también de la administración. En la década del 160, se votó una ley, una *lex de modo agrorum*, para limitar oficialmente el número de *iugera* de tierra pública que podía concederse a una familia y para exigir que los posesores declararan la superficie ocupada [62]. Fue en vano. No se depositó ninguna declaración ante las autoridades. La ley cayó poco a poco en el olvido y los ricos continuaron usurpando las tierras. Hizo falta esperar a la época de los Graco para que se retomara el proyecto en toda su amplitud. En relación con su reforma agraria —recuperar las tierras usurpadas para distribuirlas entre los pobres— Tiberio Graco decidió renovar los archivos fundiarios del Estado: exigió que los particulares proporcionaran los documentos que atestiguaban las concesiones precarias o las distribuciones gratuitas que habían tenido lugar en tiempos antiguos. Se trataba claramente de buscar el rastro de los derechos y títulos que la ciudad había concedido antiguamente y de *establecer* la tradición; sólo los documentos reconocidos de este modo por el poder público serían legales. Se creó una comisión, dotada de poderes judiciales, para resol-

ver las discrepancias y fijar los límites del patrimonio público. La ley de Tiberio tenía, así pues, la misma vocación administrativa que la precedente *lex de modo*: no sólo recuperar las tierras, sino poner en orden el patrimonio público —clarificar la situación de la administración romana sobre el terreno y en los archivos—. Tiberio y sus amigos habían comprendido con claridad la trascendencia del archivo, la necesidad de su «publicidad», es decir, la idea de que la autenticidad de un documento proviene de su reconocimiento por parte del poder público. Este intento de reorganización debía de sorprender a los romanos, poco habituados al control administrativo. A pesar de los esfuerzos de su hermano diez años más tarde, varias leyes arruinaron progresivamente los efectos de estas medidas. Pero la inquietud por los archivos no desapareció: testimonio de ello son las medidas adoptadas para proteger de cualquier manipulación los documentos públicos, las leyes que obligan a los magistrados a hacer pública su gestión, o incluso en el siglo I las preocupaciones de Catón por castigar a los escribas incapaces o corruptos de los archivos financieros y las de Cicerón por poner los archivos bajo la viligancia de los censores… Posiblemente veamos perfilarse aquí una orientación común que une a aquellos que eran conscientes de la existencia de una entidad abstracta —el poder público— por encima de las voluntades particulares, una idea lo suficientemente poderosa como para empujar a algunos aristócratas a oponerse, con riesgo de su vida, a los privilegios exorbitantes de los miembros de su clase, o a intentar, al menos, imponer un código moral que defendiera el Estado [63]. El debate sobre los archivos no es inocente, sino un lugar de lucha y de reivindicación: los romanos lo sabían al menos desde la divulgación de los archivos pontificales en el 312 por el escriba Gn. Flavio. El episodio de los Graco es un ejemplo más.

En esta época se persigue la clarificación de los textos y de los datos en todos los campos. ¿Qué diferencia fundamental hay entre Tiberio, que trata de establecer los títulos de cada in-

dividuo sobre las tierras públicas, y los sabios que, en el siglo I, se esfuerzan por fijar el corpus exacto de las obras de Plauto? Si bien la yuxtaposición de estos dos ejemplos muestra que, de un siglo a otro, el campo de investigación se ha ampliado, tanto uno como otro atestiguan el mismo rigor documental y la misma búsqueda de la autenticidad. Al oponerse a la falsificación de un documento público o de un texto literario, al quejarse de los errores de los escribas públicos o de los copistas privados, demuestran una misma preocupación: fijar el texto original [64]. Ésta es exactamente la definición del método filológico — en el sentido moderno del término.

En la actualidad nos cuesta imaginar hasta qué punto la memoria antigua era frágil e inexacta. Cuando sabemos que las genealogías familiares se falsificaban, que los fastos de la ciudad se reelaboraban, que las leyes o los senado-consultos podían corregirse a espaldas de todos, que los documentos que se hacían públicos estaban resumidos o eran ilegibles, cuando pensamos en los innumerables errores de los copistas, es legítimo que nos preguntemos por el nivel de información de los romanos. La verdadera pregunta que el historiador debe hacer a las sociedades antiguas no es si éstas son capaces o no de producir documentos (evidentemente lo son), ni cuántos producen, sino si los documentos que producen son fiables: la multiplicación de textos es un testimonio, no tanto del avance de la escritura, como de su grado de exactitud y de autenticidad. A fines de la República, los miembros de la clase dirigente tomaron conciencia de la imprecisión de los documentos e intentaron ponerle remedio con reformas políticas y administrativas, con medidas personales y aisladas o, en último caso, mediante la erudición: lo que estaba en juego tenía evidentemente un carácter político (los intentos de los Graco lo testimonian), pero se inscribía también en una lógica identitaria y científica a un mismo tiempo. Sin duda esto concernía sobre todo al historiador, y especialmente aquel que estudiaba los orígenes: ¿Cómo se podía decidir entre las diferentes versiones ante tal «confusión de la me-

moria publica» (*publica monumenta rerum confusa*)?, escribirá Tito Livio después de muchos otros. Para algunas épocas, añadirá, no tenemos ningún testigo fiable (*certus auctor*). La palabra *certus* resuena de forma incesante en las preocupaciones de la época: fiabilidad, estabilidad, precisión es lo que se busca en la memoria, en el Estado, en el derecho, en la lengua o en el calendario… [65].

Historia y escritura

«¿Qué puede decirse de aquellos oradores de tiempos pasados sobre los que no hay noticias escritas ni por sí mismos ni por otros?», se pregunta Cicerón a propósito de los comienzos de la elocuencia. No hay historia si no está escrita. Sin duda es ésta una parte del debate que, desde fines del siglo II, opone a los «historiadores», que estudian el presente o al menos un pasado bien atestiguado [66], y a los analistas, que estudian los orígenes. La cuestión no carece de importancia: ¿qué se puede conocer del pasado? Es más, ¿cuándo comienza la historia? Varrón diferenciaba un período mítico, sin testimonios, y un período histórico caracterizado por la existencia de documentos escritos, y cuyo comienzo él databa en la primera olimpiada (en el 776). Lucrecio, por el contrario, sostenía que «cuando los acontecimientos anteriores a la invención de la escritura escapan a nuestra mirada, el razonamiento (*ratio*) puede restituir su rastro (*vestigia monstrat*)». De este modo, se puede remontar al origen más lejano, sin narración y sin testimonios reales, recurriendo solamente a razonamientos hipotéticos. Pero Lucrecio discutía sobre filosofía, disciplina que trata de esclarecer la naturaleza de las cosas. Para el historiador esta cuestión tenía un sentido concreto y abarcaba todos los períodos. En el siglo V, en Grecia Tucídides había creado la historia política del tiempo presente mediante el análisis de las causas, el testimonio perso-

nal y la calidad del estilo. En Roma el mismo fenómeno se produce a fines del siglo II con las mismas exigencias: hablar del presente, cuidar las formas literarias y razonar los hechos —al contrario que los *Annales* que se contentaban con enumerar las acciones pasadas sin espíritu crítico, sin polémica y que se basaban en datos inciertos sobre los orígenes. En el libro I de *De legibus*, Cicerón defiende una historia «de los acontecimientos en los que él ha participado», como hicieran anteriormente Fanio o Sisena, y más tarde Salustio o Asinio Polión [67].

El problema de los orígenes de Roma. El historiador del presente tiene una ventaja: dispone de documentos y de testigos —entre los que se cuenta él mismo—. En cambio, ¿son los archivos de la *antiquitas* fiables? Como sucederá en el siglo de las Luces, esta cuestión dirige la reflexión hacia la crítica de las fuentes y hacia un esfuerzo por distinguir la historia de la leyenda. A comienzos del siglo I, un tal Claudio afirmaba en su obra, *Elenchos chronôn* (*Refutaciones cronológicas*…), que, dado que el incendio de Roma por los galos en el 390 había destruido la mayor parte de las fuentes relativas a los orígenes de la ciudad, resultaba imposible hacer una historia fiable de ese período. Denunciaba, por añadidura, las falsificaciones de los documentos existentes, hechos «para adular a los que, sin tener título alguno, querían introducirse por la fuerza en las primeras familias y las más ilustres casas de la ciudad» [68]. Esto mismo empujaba a Licinio Macro, escritor de época silana, a preferir los *libri lintei* a los fastos pontificales a la hora de establecer la lista de las magistraturas, a Cicerón a rechazar como legendario la mayor parte de este período, y a Dionisio de Halicarnaso a constatar el gran número de incertidumbres. Según Tito Livio, aunque la historia antigua es preferible a la moderna, los primeros siglos eran desconocidos «en razón de la escasez de escritura en esa época, una guardiana fiel del recuerdo del pasado; y sobre todo en razón de la destrucción casi total de los registros de los pontífices y de otros testimonios (*monumenta*) públicos y privados en el incendio de la ciudad [por los galos]». En el primer libro Tito Livio trata de

adoptar la actitud del anticuario: cita, mal, las fórmulas y los textos tratando de reconstruir los fragmentos de la memoria del pasado, pero sabía que no se podía asegurar nada con certeza sobre este período. *Hoc… in incerto positum*, escribe, por ejemplo, a propósito del nombre de los cónsules del 433, después de transmitir las diferentes opiniones de los historiadores, hasta la de Tuberón, él mismo *incertus veri* [69].

Los anticuarios, como vimos, tienen un lugar destacado en este debate: ante los ataques de los «nuevos historiadores», interesados exclusivamente en el presente, ellos reponden que el conocimiento de la *antiquitas* es posible siempre que se aseguren las fuentes. Esto los diferenciaba igualmente de los analistas, interesados también por el pasado, pero a menudo sospechosos de deformar la verdad en beneficio de la gloria familiar. Ya Catón había atacado esta analística basada en la exaltación gentilicia. En el siglo I, la crítica se hace más aguda: se acusa a las grandes familias de haber falsificado sus propios archivos. Al igual que Claudio, Cicerón no duda en hablar de falsedad: «La historia de nuestro país se ha visto tergiversada por culpa de estos elogios fúnebres. Y es que muchos de los hechos en ellos consignados no ocurrieron realmente: falsos triunfos, mayor número de consulados, incluso falsas genealogías y el paso a la clase plebeya». Tito Livio irá más lejos: «En mi opinión, los elogios fúnebres y las falsas inscripciones de las imágenes de los antepasados han alterado la memoria del pasado, cada familia trata de atribuirse la gloria de los grandes hechos y de las magistraturas mediante falacias; de ahí viene la confusión de las hazañas de los individuos y de los monumentos públicos de las cosas pasadas. Ninguno de los escritores que vivieron en esa época ofrece una garantía lo suficientemente segura para atenerse a ella». Este pasaje, que sin duda hace referencia a la arrogancia de las familias Fabia y Claudia, indica claramente el *quid* de la crítica: la dramática ausencia de documentos auténticos [70]. Por ello existe la urgencia de fijar los textos de manera segura.

Frente a estos ataques las familias aristocráticas, cuyo sentimiento genealógico se despertaba en esta época, no permanecen inactivas; piden a los sabios que redacten sus genealogías. Estaban en juego su legitimidad, amenazada por el ascenso de hombres nuevos, la memoria familiar desvanecida por el olvido y el error, y la credibilidad de las historias gentilicias. Al igual que Varrón, Valerio Mesala escribe un *De familiis romanis*, «para restituir la verdad de las genealogías y erradicar los disparates»; y Ático acepta en tanto que erudito hacer la historia de los Junios, los Fabios, los Claudios… Sea cual fuere la fiabilidad de sus métodos a nuestros ojos, se había iniciado un camino: según el gramático Asconio, únicamente los expertos podían establecer la antigüedad de una familia. En el Imperio, Higinio, bibliotecario de Augusto, escribió también un *De familiis Troianis*, que pretendía posiblemente completar el de Varrón y que sirvió con toda probabilidad para redactar los elogios de los hombres ilustres que adornaban el foro de Augusto [71]. Se puede recordar el caso de las familias nobles del siglo XIII que, sintiéndose amenazadas, pidieron a los eruditos que redactaran sus genealogías; o bien, en el siglo XVIII, en plena disputa sobre los orígenes de la monarquía, la decisión de Boulainvilliers de escribir el *Essai sur la noblesse de France* para poner remedio al olvido. El renacimiento de lo que podemos llamar el «sentimiento patricio» a fines de la República se asemeja a estos casos, en los que el desarrollo de la idea comunitaria —de *nación*— amenaza el poder de las antiguas familias y en los que el reconocimiento público no se limita simplemente al prestigio del nombre, sino que exige la garantía de la erudición. Hay que añadir, por último, que la creación de nuevos patricios, y por tanto de una nueva nobleza, con César, y después con Augusto, hizo también más urgente la demostración de su antigüedad.

La cronología

En una carta a Ático Cicerón responde a la crítica de su amigo acerca de una cuestión de cronología histórica (unum ἱστορικόν). Ático sugiere que Gn. Flavio, que divulgó el calendario de la ciudad, vivió antes de que se redactaran las XII Tablas, algo que a Cicerón le parece imposible: «este personaje no es anterior a los decenviros, ya que él fue edil curul, magistratura que se creó muchos años después de los decenviros»… El razonamiento de Cicerón es completamente científico; intenta datar un acontecimiento a través de un análisis de las instituciones. Sólo en un segundo momento recurrirá a la autoridad de los historiadores. Otros pasajes en Cicerón demuestran una atención particular a las fechas. Unas veces se trata de reflexionar sobre una tradición que le parece falsa y lo demuestra —la contemporaneidad de Pitágoras y de Numa—; otras veces lo que le interesa es precisar un hecho: «Quisiera que me hicieras saber en qué consulado fue tribuno de la plebe Gayo Fanio, hijo de Marco; me parece haber oído que bajo la censura de Publio Africano y de Lucio Mumio», escribe de nuevo a Ático cuya pasión por la cronología conocía perfectamente [72]. Cicerón no es un caso aislado. También Catón había sido «concienzudo con la cronología de la historia antigua», y se había preocupado por la exactitud en lo que respecta a las cifras; y sobre todo Varrón había escrito muchas obras de cronología: los *Annales*, que fijaban especialmente la fecha de la fundación de Roma; *De temporibus*, una especie de cronología universal; y un *De numeris* dedicado a Ático, que se centraba en los problemas de la aritmética aplicada a la historia. Pero el cuadro de la época no estaría completo sin algunos títulos más: las *Refutaciones cronológicas* de Claudio, que corrigen la historia de Roma desde los orígenes; los tres libros de las *Crónicas* de Cornelio Nepote (publicados antes del 63, es decir, antes de los *Annales* de Varrón), que exponen «toda la historia (*omne aevum*) en tres volúmenes», según Catulo; y, por último, los libros de Ático [73].

La erudición conjura el desasosiego y la confusión: en busca de fechas precisas se intenta desmitificar y racionalizar la histo-

ria de la humanidad. Del mismo modo que Buffon definirá las épocas de la naturaleza en lugar de los siete días de la Creación, una verdadera inquietud científica empujó a Varrón a distinguir lo que podía medirse y datarse, y lo que no —a riesgo de excederse—. Para él la historia de Roma se sitúa por completo en el período datable de la historia del mundo, ya se trate de la propia fundación —Varrón proponía, como Ático, la fecha del 753, que se convertirá en canónica— o del período anterior, por ejemplo, la relación entre Alba y Roma o la serie de generaciones entre Eneas y Rómulo [74]… La cronología de la ciudad se fija en esta época, cuando en todos los campos la ortodoxia está a punto de constituirse: la sucesión de los reyes, que Catón, entre otros en el siglo II, estudia atentamente, los grandes hitos de la historia religiosa, el surgimiento de la República, pero también las biografías de hombres ilustres, el arte o incluso la literatura latina. El *Brutus* de Cicerón muestra los numerosos debates de cronología cultural: «Livio Andrónico el primero que ofrece en Roma una obra de teatro, bajo el consulado de Gayo Claudio, hijo de Ceco, y de Marco Tuditano, precisamente un año antes del nacimiento de Enio, quinientos catorce años después de la fundación de Roma, siguiendo el cálculo de Ático, al cual me refiero. Pues hay entre los autores desacuerdo sobre las fechas…». Cicerón sigue, por consiguiente, la tradición establecida por su amigo y precisa más adelante que le parece la más ajustada a la información que él ha encontrado en los viejos registros (*in antiquis commentariis*) donde la primera representación teatral de Livio aparece fechada en el 240 y no en el 209, como propone el poeta Acio. Del mismo modo, Varrón corrige la fecha de la muerte del poeta Nevio: el año 204 según los antiguos documentos (*in veteribus commentariis*); pero «nuestro amigo Varrón… piensa que hay un error de datación y hace vivir a Nevio más años» [75].

En las cuestiones cronológicas, Cicerón cita unas veces a Varrón y otras a Ático, entusiasta igualmente de los problemas de datación. Este último había llevado a cabo investigaciones ge-

nealógicas a petición de ciertas familias, pero especialmente su libro de anales, *Liber annalis*, publicado en el 47, presentaba toda la memoria de los siglos «organizada por orden cronológico» (*explicatis ordinibus temporum*); «guardando la cronología de los acontecimientos» (*conservatis notatisque temporibus*), Ático había conseguido «encerrar en un solo volumen la historia de setecientos años».

La obra de Ático merece especial atención. Según Cornelio Nepote, fijaba de forma precisa el orden cronológico de las magistraturas y refería con su fecha exacta leyes, guerras, tratados y otros acontecimientos (la muerte de Anibal, la llegada de los filósofos griegos…). Estos contenidos se parecen mucho a los de los *Annales maximi*, que los Grandes Pontífices desde el siglo V redactaban o al menos exponían en su residencia. No hay nada de sorprendente en ello. Estos documentos que registraban la memoria pública de la ciudad —los nombres de los magistrados y todas las fechas memorables—, habían servido de modelo desde hacía mucho tiempo a numerosos historiadores, cuyas obras se limitaban, según Cicerón, «a dejar constancia, sin ningún tipo de ornato, de lo que acaeció, de cuándo, de dónde y de sus protagonistas» [76]. Sin embargo, a fines de la República los registros de los pontífices, que habían dejado de redactarse en el gran pontificado de P. Mucio Escévola, hacia el 130, eran muy controvertidos: Claudio Cuadrigario, por ejemplo, había puesto en entredicho su fiabilidad para el período anterior a la invasión gala del siglo IV, pero incluso para el período siguiente existían dudas. Se ha supuesto que el propio Escévola sistematizó en 80 volúmenes todos los *Annales* anteriores a su pontificado, ofreciendo en cierto modo una versión oficial del texto. Teóricamente esto es bastante probable, otros habían hecho lo mismo con la ley de las XII Tablas, pero no hay nada seguro al respecto. Pues, en ese caso, ¿por qué, después de él, hay tal empeño por revisar la cronología de la ciudad?, ¿por qué Tito Livio, cuando se encuentra ante tradiciones literarias contradictorias, no transmite la versión de los *Annales* pontificios esta-

blecida por Mucio? Las investigaciones cronográficas del siglo I tienen pleno sentido si, por el contrario, la compilación de los *Annales* no se ha realizado todavía, si la memoria de la ciudad sigue siendo un crisol donde coexisten diferentes versiones, a veces contradictorias, a veces convergentes: los *Annales* de los pontífices —lo que quedaba de ellos para el período que iba hasta el 130—, los *libri lintei*, los archivos senatoriales, los archivos privados de las grandes familias, y por último los relatos de los historiadores [77]. Es, sin duda, con estas fuentes con las que Ático trabajó en el 47 para establecer su propia cronología. Y podemos pensar que la utilizó Tito Livio, que escribió su *Historia romana* a partir del 27-25. También lo hizo, sin duda, Augusto, quien mandó redactar y exhibir (después del 19) los fastos consulares y triunfales de la República romana, pero con un sentido de la autenticidad bastante alejado del de Ático. La inspiración republicana es innegable en la forma y además Augusto solicitó la ayuda de algunos anticuarios, posiblemente Mesala Corvino y Ateyo Capitón. Sin embargo, sus fastos se distinguían de los otros en un punto concreto: estaban falsificados. Los antepasados de la familia imperial, así como los antepasados de las amistades del emperador, tenían un lugar preferente en ellos. Al igual que los historiadores-analistas de los tiempos pasados, Augusto sabía que la historia se podía manipular [78].

El calendario romano. Mientras que los fastos propiamente dichos mostraban una división del tiempo en años, el calendario, que a menudo estaba asociado a ellos y llevaba también el nombre de fastos, establecía el orden de los días. Eran los pontífices quienes tradicionalmente determinaban la organización de los días según los ritmos de la Luna y decidían algunos años la intercalación de veintidós o veintitrés días suplementarios en el mes de febrero, después de la fiesta de los Terminalia del 23. Tras la Segunda Guerra Púnica, sin embargo, las manipulaciones eran cada vez más arbitrarias y había un gran desorden: si en el 217 los idus de marzo caían exactamente en marzo, en el

190 lo hacían en noviembre y en enero en el año 167. No hay duda de que el problema había surgido en esta época y que se intentaron diferentes reformas, pero la situación no había mejorado en el siglo siguiente, mientras la gestión del calendario estaba, por añadidura, rodeada de secretismo. Cicerón se indignaba, por ejemplo, de que no se pudiera saber un 13 de febrero si ese año iba a haber o no intercalación. Así pues, todos sentían la necesidad de un calendario estable y público: la fijación de las fechas, pero también la definición de la naturaleza de los días, de lo que estaba autorizado o no en cada uno de ellos, éstos eran los temas que los eruditos abordaban en las numerosas obras del siglo I —*De verbis priscis* de L. Cincio, los *De auspiciis* del augur Mesala o de Julio César, *De religionibus* de Trebacio, *De fastis* de Labeón; y por último las *Antigüedades divinas*, en las que Varrón había establecido el calendario religioso de la ciudad, y *De lingua latina*, escrito entre el 47 y el 45, donde se encontraba la lista de los días feriados, una lista que corresponde con la que ofrece el único calendario republicano que ha llegado hasta nuestros días, los *Fastos antiguos de Antium* [79].

El calendario juliano se inscribe dentro de este mismo movimiento. Se podría decir que es el resultado de los esfuerzos que realizaron los eruditos para estabilizar y clarificar el tiempo de la ciudad. «Entregado luego a organizar el gobierno de la república», escribe Suetonio, «César corrigió el calendario, alterado de tal modo desde hacía tiempo por culpa de los pontífices, por su abuso en intercalar días, que las fiestas de la siega no coincidían con el verano, ni las de la vendimia con el otoño…». Para ello recurrió a los sabios alejandrinos. Él mismo era un apasionado de la astronomía, como otros en su época: Nigidio Fígulo o Varrón, cuyas dataciones se basaban en cálculos que tenían en cuenta los eclipses y los años egipcios, desprovistos de intercalaciones.

La reforma de Julio César se decidió en el 45 y suponía la adopción de un año de 365,25 días, en realidad tres años de 365

días y uno de 366, de modo que el día adicional se añadía cada cuatro años después del 24 de febrero (el primer año bisiesto fue, así pues, el 42). Este era el año solar que desde ese momento seguiría el calendario civil: Naturaleza e Historia, en cierto modo, se reconciliaban. Los romanos fueron conscientes de la importancia de esta «revolución», que sustituía los cálculos inestables por una medición precisa. «César introdujo un orden fijo en el desarrollo inestable del tiempo, hasta ese momento indefinido e incierto» (*omnem inconstantiam temporum, vagam adhuc et incertam, in ordinem statae definitionis coegit*), sentenciará Macrobio. Precisión y exactitud: el calendario difunde esta idea de una nueva era más racional en la que ya no hay lugar para la iniciativa individual, en este caso de los pontífices, los únicos que habían tenido hasta entonces el conocimiento y el dominio del tiempo, y en la que lo arbitrario cede el puesto a la razón [80].

La interpretación de la tradición

Las palabras contienen la historia de los hombres y sus tradiciones, y cuando se tornan oscuras, cuando el pasado se transforma en algo extraño, son a menudo los últimos testigos de ese pasado —hasta que ellas mismas terminan por ser incomprensibles—. Es entonces cuando es necesario explicarlas… A fines de la República todos los sabios contribuyen a este trabajo linguístico: filósofos, gramáticos, anticuarios, pero también juristas, para los cuales la definición es un aspecto esencial de la *interpretatio* y manifiestan una afición cada vez más acentuada por la erudición filológica.

Una larga tradición de exégesis: juristas y gramáticos

En Roma existe una tradición de exégesis que los antiguos hacían remontar en su forma más primitiva a la ley de las XII Tablas, considerada la fuente del derecho civil: en el origen ésta consistía en la interpretación del texto de la ley y en la emisión por parte de los jurisconsultos de fórmulas de procedimiento y de actas jurídicas en sus *responsa*. Con el desarrollo de la jurisprudencia laica, en el siglo II, se crea de forma paralela una literatura jurídica vinculada al comentario de los procedimientos y de las actas jurídicas (testamentos, ventas…). Éste es el objetivo de las obras de derecho civil de las que nos hablan las fuentes, las de Catón el Viejo, Marco Junio Bruto, Publio Mucio Escévola o, en el siglo I, los 18 volúmenes de Quinto Mucio Escévola. En esta época, el edicto del pretor se convierte, por su parte, en objeto de interpretación jurídica.

La interpretación de la ley es, en principio, su exégesis palabra por palabra para regular los casos particulares. En efecto, lo que importa en la práctica jurídica romana, y más aún en la época republicana, es la fidelidad al texto escrito y a las fórmulas. De este modo, la exégesis descansa casi exclusivamente en la definición, es decir, en la explicación de los términos. Quintiliano considera que la ocupación más noble del jurista es buscar la definición precisa, la *proprietas verborum*, lo que le acerca a los gramáticos. Y precisamente los juristas Sexto Elio Cato y Acilio fueron los primeros que explicaron la ley de las XII Tablas, discrepando sobre algunos puntos y a veces dudando. A ellos les siguieron otros juristas, otros gramáticos [81]…

En términos generales en esta época la definición frecuente de palabras constituye una asignatura necesaria para todos los sabios. Todos la practican guiados por una inquietud tanto «arqueológica» como práctica: incorporar los cambios, definir las instituciones para los nuevos ciudadanos o simplemente explicar los textos antiguos, la lengua e incluso las grafías arcaicas que realmente eran muy diferentes [82]. Todo esto explica igualmente la aparición de diccionarios, cuyo orden de presentación desconocemos (alfabético, temático o ambos): *Sobre las palabras antiguas* de L. Cincio, *Sobre la antigüedad de las palabras* de su contemporáneo Santra, *Sobre el origen de las palabras* de Gabio Baso…, sin olvidar *De lingua latina*: vocabulario técnico, poético, palabras antiguas, Varrón analiza el lenguaje, explica, distingue, ofrece sinónimos. Comprender las palabras es, en cierto modo, comprender las cosas [83].

La definición constituía también una parte de la gramática tal y como había sido definida en la escuela alejandrina: el exégeta de obras literarias estaba obligado a explicar los términos oscuros con el fin de fijar los textos, una tarea que Varrón tomó al pie de la letra. Según él, la disciplina comprendía cuatro partes: la lectura en voz alta siguiendo las reglas de la prosodia (*lectio*), la exégesis (*enarratio*, es decir, la «explicación de los significados

oscuros o de las dificultades»), la corrección (*emendatio*, para el establecimiento del manuscrito) y el juicio (*iudicium*, es decir, la evaluación del texto, algo propio del *kritikos*) [84]. Lo que nos interesa ahora son la segunda y la tercera parte que suponían un verdadero comentario de texto de la forma y el contenido. «El objetivo del verdadero comentario», escribirá igualmente el médico Galeno, «es aclarar lo incomprensible y establecer el mejor texto». Los gramáticos del siglo I contribuyeron enormemente a esta doble tarea. A la explicación de las palabras le añadieron el establecimiento del texto. De este modo, por ejemplo, se discutía sobre el corpus de obras de Plauto, a la vez que el gramático Tiranio empezaba, también en Roma, a fijar el texto de Aristóteles y Cicerón se proponía dar una «explicación de los antiguos discursos» (*explicatio veterum orationum*) [85].

Vemos hasta qué punto estos métodos y trabajos pudieron servir a los juristas. Las dos disciplinas además no dejaron de imbricarse, pues la gramática constituía una formidable vía de conocimiento del derecho y los juristas consultaban los trabajos de estos especialistas. No es sorprendente que encontremos en las fuentes las mismas palabras para designar esta actividad hermenéutica: juristas y gramáticos dudan (*dubitare*), demuestran (*demonstrare* o *probare*), plantean hipótesis (*suspicari*, *coniectare*) e interpretan (*interpretari*) [86]. Se establece así un verdadero diálogo entre las disciplinas y entre los expertos. Varrón explica al jurista Servio Sulpicio Rufo el sentido de antiguas expresiones; el sabio Nigidio Fígulo propone en sus *Comentarios gramáticales*, una explicación para una ley que suscitaba la perplejidad de los especialistas en derecho, mientras los juristas practicaban las interpretaciones gramaticales, las etimologías… En época de Augusto, el jurista Antiscio Labeón «ciertamente ejercitaba la ciencia del derecho como especialista… pero tenía competencia en otras disciplinas; había penetrado hasta los arcanos de la gramática y de la dialéctica, y también de la literatura más antigua…; conocía a fondo el origen y la explicación racional de

las palabras latinas (*vocum origines rationesque*) y utilizaba esta ciencia para desenmascarar numerosas trampas jurídicas».

Los anticuarios sabrán también recordar esta doble lección, aunque con su propia metodología. Mientras que la interpretación jurídica y gramatical tiene un objetivo específico (textos jurídicos en un caso, y poéticos en el otro), los anticuarios proceden a una comprensión global de los textos. Varrón nunca aisla el hecho jurídico: al definir la palabra *spondere*, «prometer», cita por igual los usos literarios y los jurídicos, y muestra además la historia del concepto [87]. Lo que le interesa es la totalidad de la tradición, el conjunto de los significados —los únicos que transmiten la verdad del pasado—. Al aplicar los métodos de la gramática a las instituciones, a las costumbres cívicas, religiosas y privadas, en resumen a toda la tradición escrita, y no solamente a los textos literarios, los romanos ampliaron, en cierto modo, el campo de aplicación de la gramática griega y crearon el anticuariado.

La interpretación anticuaria

De todos los métodos utilizados para investigar el sentido de una palabra (su sonido, su historia…), la etimología es quizá el más extendido: es el recurso último cuando el elemento objetivo llega a faltar. Varrón hace un uso continuo de ella, pero también todos los demás anticuarios y juristas, y Quintiliano dirá que «ésta (la etimología) tiene a veces su aplicación necesaria, cuantas necesita de aclaración la cosa, sobre la que se hace una pregunta». La etimología no reenvía solamente a la cuestión filosófica de los orígenes del lenguaje —¿naturaleza o convención?— sino que más bien conecta con la investigación sobre los orígenes históricos de la lengua latina, diferenciando las palabras que vienen del griego, del sabino o del etrusco y mostrando de qué modo la lengua se ha formado y declinado en el

tiempo. Investigar la etimología de las palabras equivale, por tanto, a explicar y racionalizar la tradición, a hacer resonar la verdad del pasado, pero no la de una posible esencia que es en sí misma inaccesible: la investigación anticuaria se centra en un saber fundamentalmente positivo e histórico —la historia de los pueblos y de las ciudades, la historia de las naciones y de los hombres [88].

Además de las definiciones literales y de las etimologías, anticuarios y juristas recurrían también a la historia. Definiendo el *nexum*, la «obligación», Varrón recuerda, en primer lugar, los aspectos originales de la institución: en un principio el deudor comprometía su persona cuando aceptaba un préstamo; después explica que más tarde el compromiso físico se suprimió —y se basa en las definiciones de los juristas Manilio y Q. Mucio Escévola, que se refieren solamente a la práctica en uso—. Servio Sulpicio no procede de forma diferente a propósito de los esponsales: expone la tradición en vigor y la define, pero recuerda también las prácticas en uso en el Lacio antes de la extensión de la ciudadanía en el 90. Y a semejanza de las obras de derecho institucional, en las que el recurso a los orígenes forma parte del esfuerzo de definición de las magistraturas y de los poderes, la memoria que Varrón dirige a Pompeyo sobre las relaciones entre los cónsules y el Senado comienza también con una historia de las prácticas. La historia permite comprender un texto y situarlo en una continuidad, en una evolución: forma parte de la *interpretatio* [89].

En la presentación de una teoría, de una costumbre o de una palabra se tienen en cuenta, por último, los debates, los errores o los descubrimientos que ha generado: en cierto modo se hace su historiografía. Varrón expone las ideas de sus predecesores sobre la analogía y la etimología, las de los gramáticos que le precedieron sobre el estilo de Plauto y las de los juristas sobre la definición de las instituciones [90], del mismo modo que estos últimos recuerdan en algunas de sus obras los *responsa*, las

interpretaciones de juristas anteriores —lo que contribuye igualmente a formar un archivo—. De este modo, la exégesis propiamente dicha se hace más compleja con su historia —como la filosofía y la ciencia después de Aristóteles— porque el pensamiento en sí mismo avanza. La palabra «tradición» adquiere ahora todo su significado: es el «conglomerado *totum revolutum* ancestral» (palabras, costumbres, vestigios), es un *texto* que ha sido transmitido, olvidado y retomado, pero es a la vez el *comentario* de ese texto. El conocimiento es descripción y también genealogía. Algunos siglos más tarde, definiendo las exigencias de la *Enciclopedia* en su *Discurso preliminar*, D'Alembert explicará que «el primer paso […] que debe darse es examinar la genealogía y la filiación de nuestros conocimientos… remontarse al origen y a la creación de nuestras ideas».

Este historicismo tiene varias consecuencias. Como creador de una totalidad que asocia una costumbre, su historia y las ideas que ha suscitado, favorece la reflexión sobre la crisis y el cambio perceptibles en las variaciones del lenguaje y en la evolución de los saberes; favorece también un distanciamiento crítico con respecto a la tradición cuyas formas se muestran variables e inestables. De forma paralela, la tradición se convierte en un texto fijo: al reunir en un mismo discurso hechos, palabras, textos antiguos, comentarios y vestigios, el anticuario crea un corpus de referencias. En adelante ya no hay necesidad de buscar en otro sitio. Del mismo modo que Vitrubio, al recoger en un solo libro los diferentes aspectos de la arquitectura clásica, fija el canon, Varrón y los demás anticuarios de esta época fijan la tradición hasta el punto de acabar con su realidad viva y cambiante. Más adelante, los futuros anticuarios no se refieren al *mos* sino a los anticuarios republicanos. Esta metamorfosis del saber tradicional es una de las consecuencias más espectaculares del inmenso trabajo de transcripción: la escritura facilitó de algún modo la «ocultación del mundo ambiente por el casimundo del texto» [91].

Segunda parte Reflexiones sobre el tiempo

El tiempo del anticuario

Rememoración y amnesia

Commemorat: «trae a la memoria». He aquí una palabra que Agustín emplea a menudo para resumir las ideas de Varrón [92]. Establecimiento de los textos, clarificación de los archivos, compilación de los *monumenta* del pasado, fijación de la cronología… Varrón trata de remontarse al tiempo pasado en un verdadero desafío al tiempo que pasa. Y en este desafío hay una certeza: aunque el tiempo deteriora y el hombre olvida, el origen permanece intacto. Superar la obra del tiempo y encontrar la *antiquitas*, el pasado en su verdad, detrás de la vejez, la *vetustas*, es la primera vocación del anticuario —«arqueólogo de la memoria y del lenguaje», o analista de las sociedades.

Si es posible desafiar la obra del tiempo, se debe a que la degradación no es completamente irremediable. Enio habla de la *sepulta vetustas*, del pasado enterrado. Tito Livio sabe igualmente que la incertidumbre acerca de los períodos antiguos proviene del hecho de que estos están ocultos: *vetustate cooperta*. Y de M. Junio Congo Gracano, contemporáneo de los Graco, se decía que era *diligens eruendae vetustatis*, «diligente para sacar a la luz el pasado más remoto». De este modo, Varrón se propone, por su parte, «descubrir» (*eruere*) las formas verbales «sepultadas por los años» (*obruta vetustate*), en el convencimiento de que no todas se han perdido para siempre, mientras que Ovidio definirá sus *Fastos*, el calendario poético de los tiempos nuevos, como la exposición de los «ritos sacados (*eruta*) de antiguos anales» [93].

Eruere, *obruere*… En el interior de estas palabras se esconde la ruina (*ruina*, de *ruere*), el derrumbe de tierra y piedras que lo sepulta todo —hasta las primeras frases de los libros viejos, como el libro VII del *De lingua latina*, que comienza con un fragmento mutilado, cuyo sentido suena curiosamente como un mensaje a sí mismo: … *repens ruina operuit*, «un derrumbe repentino ha sepultado»…—. El tiempo, así pues, deposita sucesivas capas sobre las cosas y sobre las palabras —y las salva—: una visión sedimentaria que confiere al *eruditus*, que es el anticuario, el papel de excavador. ¿Qué es, en efecto, la erudición sino una lucha contra la ruina, según el principio de que el tiempo todo lo destruye menos el origen? Cuando se aplica a los textos, consiste en despojarlos de las corrupciones sufridas por el paso del tiempo, para hacer surgir el texto auténtico y fidedigno; cuando se aplica a la lengua, permite encontrar el origen de las palabras; y cuando se aplica a la filosofía, demuestra que las 288 sectas que la componen se reducen a una sola, al academicismo. De este modo, la hermenéutica anticuaria abre el camino a un lugar que ha permanecido intacto, preservado precisamente por el derrumbe. Esto no significa que el origen sea siempre accesible a los hombres. Varrón está tentado más bien de concluir que sólo es posible su historia positiva [94].

Que se pueda recuperar el origen significa que no ha habido ruptura, solamente accidentes, recubrimientos, inflexiones. Una concepción como ésta pone de relieve la continuidad de la materia. Las palabras cambian por adición, por sustracción, por prolongación o por metátesis…, pero la *res* permanece; la transformación de una parte no supone un todo nuevo. La investigación anticuaria presupone así una especie de vínculo de parentesco entre el pasado y el futuro que regulariza y subyace a toda la experiencia humana. En esto difiere de cualquier obra de la memoria. El origen no se entrega al recuerdo; sino que se manifiesta por sí mismo. Pero para que se haga presente, para remontarse a la fuente, oculta por las tinieblas que el tiempo ha arrojado sobre ella, es necesario seguir el hilo de Ariadna que

atraviesa el laberinto del pasado; es el método genealógico, verdadero trabajo de rastreo que Varrón compara también con la evolución del platónico hacia la verdad: «Así, aquellas palabras que el olvido ya había hecho desconocidas para nuestros antepasados, la aplicación de Mucio y de Bruto por rastrear épocas caducas no será capaz de sacarlas a la luz. Por mi parte, si no pudiera seguirles la pista (*indagare*), no andaré perdiendo el tiempo; en cambio, si pudiese, me apresuraré a seguirlas. En la selva en que debemos sorprenderlas, las sombras no son pocas; los senderos que es preciso recorrer para llegar a donde queremos no están roturados; y además en las sendas surgen obstáculos que pueden entorpecer la marcha» [95]. A diferencia de los juristas del siglo II, Mucio y Bruto, que se dedicaban a rememorar el pasado, Varrón definió un método más científico, un modo de dejar hablar al mundo, a las cosas, a la materia misma, las *res*. En este sentido hay que entender el título de su gran obra: las *Antigüedades de las «cosas» (rerum) divinas y humanas*.

De la «auctoritas» a la «curiositas», una nueva relación con la tradición

En el libro V del *De finibus*, Cicerón pone en escena un breve diálogo sobre el pasado. Uno de los interlocutores, el joven Lucio, explica el interés que le suscitan los lugares cargados de memoria —Atenas, por ejemplo, donde «por donde quiera que vayamos, continuamente tropezamos con la historia»—. Pero Pisón le advierte: «Pues bien, Lucio, esas afirmaciones, si se encaminan a imitar a los grandes hombres, demuestran talento, pero si sólo sirven para conocer indicios (*indicia*) del pasado (*veteris memoriae*), es simple curiosidad (*curiosorum*). Por eso te exhortamos todos, aunque supongo que ya lo estás haciendo, a que también quieras imitar a quienes deseas conocer». Como tenía por costumbre, Cicerón hace que sus personajes representen las contradicciones de una época. Según Pisón, el pasa-

do sólo vale para proporcionar modelos de acción; para Lucio éste puede generar una pasión intelectual o una emoción independiente de cualquier repercusión moral, lo que no está lejos de la poética de las ruinas. No hay duda de que esto mismo era lo que enfrentaba, en el siglo anterior, al poeta Lucilio y al anticuario Gracano Congo, un entusiasta de todo lo antiguo; y la razón de que Varrón, en su *De lingua latina*, prevenga al lector de que él dejará de lado las palabras que han pasado de moda y sólo se ocupará del lenguaje corriente —aunque de vez en cuando cede a su evidente afición por el habla antigua, los arcaismos, y las palabras y expresiones anticuadas—. Dos modelos de pensamiento se enfrentan: el uno, tradicional, apela a la imitación, el otro a la *curiositas* que sustituye el espíritu de sistema por el espíritu investigador, la repetición por la apertura, y revela un interés «estético» por el pasado —algo que tiene bien poco que ver con el patriotismo [96].

El gran mérito de Cicerón es el de haber comprendido la profundidad del nuevo espíritu, para el cual la investigación del pasado es una forma de pensar y de sentir, y no ya de repetir y de citar; y sobre todo el haber manifestado el placer que produce la investigación en sí misma. Leer la ley de las XII Tablas, el derecho civil o los registros de derecho sagrado, escribe en otro lugar, no es ya un *pensum* arduo y obligatorio, sino que posee un «encanto verdaderamente maravilloso, un atractivo del todo particular» (*suavitas, delectatio*) pues en los textos «hay una abundante impronta de antigüedad» (*antiquitatis effigies*); ya que se penetra en la añeja vejez de las palabras (*vetustas prisca verborum*) y los tipos de acción legal, en cierto modo, iluminan las costumbres y modo de vivir de nuestros antepasados». El viejo código del siglo v, en un principio comentado por los juristas que lo explicaban en el marco de la práctica de su tiempo, se ha convertido, en efecto, a fines de la República en un objeto de estudio para los gramáticos y los anticuarios. Ya no se aprende de memoria, se estudia en las escuelas de retórica y se analiza como un documento arcaico; este texto ha pasado del estatus cí-

vico al de curiosidad científica. Éste es el interés también que despiertan las leyendas: con ellas se comprende la mentalidad de los antiguos. Por lo tanto, no impera tanto la creencia como la inteligencia y el espíritu crítico: «Rómulo era hijo de Marte. Demos crédito a la fama humana, siendo como es, no sólo muy antigua, sino también transmitida sabiamente por nuestros antepasados la idea de que se reputara a los hombres que lo merecieron por su actuación pública, no sólo de ingenio divino, sino de estirpe divina» [97]. Para comprender una ley, un debate antiguo o una costumbre es necesario trasladarse en espíritu a los siglos anteriores —es decir, apreciar por tanto la diferencia.

De esta manera, la investigación sobre el pasado introduce el tiempo en la historia: no hay duda de que la innovación siempre formó parte de la tradición, sin embargo, sólo considerando aquello que había caído en desuso se tomó conciencia de ella y se pudo tratar la tradición como algo pasado. El esfuerzo de datación y la clarificación de los datos reemplazaron una visión aproximativa del tiempo —el «tiempo de las generaciones»— por una percepción más nítida del tiempo que pasa: la *antiquitas* no es ya un simple modelo lleno de autoridad, sino un período pasado, la *vetustas*, dotado de una cronología. Por último, la fijación de los textos y la explicación de las palabras incomprensibles situaron el pasado a una distancia adecuada para estudiarlo y criticarlo. Ese tiempo que hasta ese momento se creía próximo a los dioses puede convertirse, de este modo, en el tiempo de los errores, de las creencias pueriles y de la ignorancia —en cualquier caso en algo diferente [98].

El pasado griego de Roma

La curiosidad conduce de forma natural al coleccionismo, cuya aparición Plinio remonta a Lucio Mumio, en el siglo II, época en la que se desarrolla también el comercio de obras de

arte. Al estilo de lo que harán los príncipes del Renacimiento, Cicerón manda encastrar fragmentos antiguos en sus muros: «Te encargo unos bajorrelieves que pueda incrustar en el estuco del atrio pequeño», le pide a Ático, quien le ha proporcionado ya esculturas griegas para decorar el gimnasio y la palestra. Como Paolo Govio en el siglo XVI, que transformará su *Museo* en un gabinete de estudio, biblioteca y galería de retratos, los coleccionistas decoran sus despachos con retratos de hombres de letras, lo que Plinio calificaba curiosamente de «invención reciente», pero que no deja de recordar, al menos en el siglo I, las *imagines* de Varrón o el proyecto de biblioteca-museo de Asinio Polión [99]. Coleccionar obras antiguas, por último, es también tratar de salvarlas de la ruina por afición a lo auténtico: como ese Damasipo de una sátira de Horacio que «antaño disfrutaba indagando en qué bronce se había lavado los pies el pícaro Sísifo»; o como Paulo, que hizo restaurar la vieja basílica Emilia en el Foro utilizando las columnas originales. No obstante, no hay que exagerar esta atracción: a pesar de que desde esta época existe cierto interés por los edificios antiguos y por los vestigios, y si bien Ático, un erudito, le pide a Octavio que rehaga el techo del templo de Júpiter Feretrio en el Capitolio, la noción de patrimonio cultural no ha surgido y restaurar significa la mayoría de las veces rehacer lo antiguo con lo nuevo o sencillamente renovarlo. Los miembros de la clase dirigente, además, tenían poco respecto por lo antiguo: César no había dudado en quemar los viejos santuarios con el fin de hacerle sitio a un nuevo teatro —el futuro teatro de Marcelo que terminará Augusto—; y para construir su foro, mandó destruir los restos de monumentos antiguos, especialmente los de la *Curia Hostilia*, que, según Cicerón, eran capaces de causar gran emoción. Augusto adoptará en esto una actitud radicalmente diferente [100].

Se puede objetar que el coleccionismo tiene muy poco que ver con el anticuariado, ya que lo que se colecciona es sobre todo arte griego. Pero lo que aprecian los romanos, como también los itálicos, en este arte extranjero es «que es antiguo», una

cultura periclitada «que tuvo su gloria» y de la que se apropian porque se considera superior, mientras que el pueblo griego contemporáneo sólo suscita desprecio [101]. A pesar de algunas resistencias, la Grecia de Tucídides y de Lisias, la Grecia racional y aticista se convierte en el pasado de Roma —y de toda la humanidad civilizada—. Se puede suponer de este modo que el descubrimiento del arte griego antiguo a partir del siglo II fue tan importante para los romanos como lo será en el siglo XVI el redescubrimiento de la *Domus Aurea* o del *Laocoonte*, y eso es así al menos por dos razones. Por una parte, les llevó a establecer un distanciamiento con su propio pasado, a comprender, en cierto sentido, el alejamiento de los antepasados —ya no se lee más a Catón, dice Cicerón, se le considera demasiado viejo y su lengua tosca—, y por ello a dirigirse a él de una forma nueva, más crítica y más intelectual: el aticismo que causaba la admiración de Salustio y de Polión hacia Lisias o Tucídides debió de empujarlos, en efecto, a interesarse de nuevo por Catón el Censor. Por otro lado, este descubrimiento hizo de la cultura griega antigua un pasado interesante para todos; la helenización, cuyas manifestaciones podemos ver en toda la península, consiste, en primer lugar, en la asimilación del pasado griego. Todo esto explica además la aparición de las genealogías que vinculan a familias y a ciudades italianas y romanas con héroes o dioses griegos, la aparición de obras que recogen biografías romanas y griegas (las de Ático o las de Varrón) o incluso la aparición del Viaje a Grecia, que se puso de moda en el siglo I con la generación de Cicerón. Visitar Atenas, Rodas o Mileto era ciertamente un modo de perfeccionar su formación retórica y filosófica; era también una etapa iniciática de la memoria [102].

Se comprenderá así por qué Augusto, que muestra su fidelidad a las tradiciones y su voluntad de restauración, retoma a un mismo tiempo la época arcaica itálica y el pasado griego. Su programa, que es también una reacción contra el gusto por lo oriental que encarnaba Marco Antonio, una defensa de Occi-

dente frente a Oriente, es el punto final de lo que podríamos llamar una «doble aculturación», una síntesis de las culturas griega e itálica fraguada a fines de la República y que encontramos de nuevo en Vitrubio o incluso en Dionisio de Halicarnaso. Al igual que las casas de los estetas de fines de la República, las restauraciones augusteas se sirven de piezas auténticas de los siglos v o iv griegos; el templo de Júpiter Tonante es neoclásico; y en el templo de Apolo Sosianos se reutiliza un auténtico combate de amazonas del siglo v.

Esta síntesis, que se produce desde fines de la República, tuvo también repercusiones en la propia Grecia, especialmente en Atenas, donde se recontruyeron viejos templos, se utilizó una escritura antigua para las inscripciones públicas y se volvió a la elocuencia ática. Del mismo modo que exhortaron a los etruscos a salvar su antiguo saber, los romanos favorecieron el «renacimiento» de Grecia. Cicerón y Dionisio de Halicarnaso, contemporáneo de Augusto, no se equivocaban: el resurgimiento del interés de los griegos por su pasado artístico y arquitectónico estaba vinculado a la dominación romana [103]. El intercambio que tuvo lugar entre las dos culturas dio origen a una *koinè* greco-romana, que contribuyó en gran medida a la idea universal, y de la que Augusto se benefició ampliamente.

El tiempo del poder: «la invención de la tradición»

Según Cicerón, solamente un régimen libre permitía el florecimiento de las artes: él murió decapitado durante el terror triunviral del año 43. Varrón fue proscrito en esa época y su biblioteca saqueada, pero terminó sus días en el año 27 con todos los honores. A diferencia de la filosofía, la historia y la elocuencia, comprometidas con su tiempo, el anticuariado parece flore-

cer bajo cualquier régimen. ¿Acaso la erudición, que mira hacia el pasado, es apolítica? Pompeyano irredento, al que las tropas de César derrotaron en Hispania en el 49, Varrón, que ya había escrito para Pompeyo, no por ello dejó de dedicar al dictador sus *Antigüedades de las cosas divinas* y aceptó ocuparse de su proyecto de biblioteca pública. Al igual que él, el anticuario y jurista Antiscio Labeón, republicano de corazón y hostil a Augusto hasta el punto de rechazar numerosos beneficios, no fue amenazado, ni con este emperador, ni con ningún otro, mientras que numerosos historiadores y oradores como Cremucio Cordo, Tito Labieno o Casio Severo, fueron obligados a suicidarse. Ocuparse del pasado más lejano nos hace más libres, ya que el efecto de nuestras palabras es prácticamente nulo, escribirá Tácito [104].

Hay que añadir que la política augustea necesitaba el apoyo de los anticuarios. Mientras que Sila o César habían intentado levantar la ciudad sobre nuevas bases (*constituere*), Augusto se ve a sí mismo como restaurador, *restitutor*, de la tradición. Éste es el mensaje principal de las *Res Gestae*, del que se hace eco la literatura contemporánea. Veleyo lo traducirá sin retoques: «Se restablecieron las leyes en su antiguo vigor (*restituta vis legibus*), los jueces volvieron a recobrar su autoridad, y el senado su dignidad suprema. Las atribuciones militares de las magistraturas retomaron su definición antigua… Aquella inveterada y antigua constitución del estado fue recuperada (*prisca illa et antiqua reipublicae forma revocata*)». Y Séneca podrá escribir con complacencia: «Desde los tiempos más remotos, de tal manera se identificó el césar con la república, que no puede separarse el uno de la otra sin perjuicio de los dos» [105]. Aparentemente el mensaje se había recibido.

Augusto, en efecto, había regresado a la antigüedad en todos los campos, fielmente seguido en esto por Livia y por Tiberio: había restaurado un buen número de magistraturas y de ceremonias públicas y había apoyado al patriciado, que resultaba in-

dispensable para la preservación de las antiguas instituciones religiosas (el *rex sacrorum*, los Salios, los flámines de los cuatro colegios superiores, el *interrex*, el *princeps senatus* …). En el plano religioso, sus esfuerzos aunaban la reconstrucción de santuarios con el respeto por los ritos tradicionales —con un espíritu hostil hacia las religiones orientales— y con la atención a los signos divinos: mientras que «César jamás fue apartado de ninguno de sus proyectos u obligado a retrasarlos por superstición alguna», Augusto «se mostraba atento a todos los signos», como un nuevo Eneas, el hombre piadoso que Virgilio, en la estela de muchos otros, describía en la *Eneida*. Por último, al mismo tiempo que quería embellecer la capital del mundo, trataba de preservar en la medida de lo posible los vestigios de los viejos edificios, poniendo de pie un gran número de monumentos y desplazando, aunque sin destruirlos, algunos elementos del paisaje urbano con el fin de hacer una nueva Roma a imagen de la antigua, la que aparecía en las obras de Tito Livio, Dionisio de Halicarnaso o Propercio [106].

Todo esto habría sido imposible sin el trabajo de los anticuarios de la época anterior y estamos tentados de ver en ello la misma inspiración. La recogida de los vestigios del pasado (el redescubrimiento del Lupercal por ejemplo), el establecimiento y fijación de la tradición (la inscripción de los fastos consulares y triunfales), parecen inspirar la mayor parte de las medidas restauradoras del emperador. De forma más directa incluso, resulta evidente la influencia de ciertos trabajos de los anticuarios: sobre el *Ara Pacis*, la representación de la Tierra, *Tellus*, parece corresponder con la que describió Varrón y el tema de las siete colinas revela una interpretación típicamente varroniana [107]. Sin duda, el papel de Ático fue más determinante. A petición suya Augusto hizo restaurar el templo de Júpiter Feretrio y, según precisa Cornelio Nepote, el sabio y el emperador mantenían una fluida correspondencia sobre ciertos aspectos de la antigüedad. Por último, con la obra de Verrio Flaco, gramático y anticuario muy vinculado al emperador, al que nombró pre-

ceptor de sus nietos, las similitudes son sorprendentes: Verrio escribió una obra *Sobre las oscuridades de Catón*, y Augusto, según Suetonio, hizo lo mismo y recomendaba la claridad en el lenguaje; Verrio se dedicó a la etruscología, y Augusto se preocupó por la reorganización de los libros de aruspicina etrusca; Verrió publicó los *Fastos* de Preneste y el emperador, por su parte, rehabilitó en todas sus formas el tiempo religioso y cívico de la ciudad. El arcaísmo se había convertido, más que en una moda, en una forma de pensar que todo lo invadía y de la que Horacio se burla al mismo tiempo que la imita [108].

Entre el anticuario y el emperador, no obstante, hay una diferencia esencial. El primero remontaba el tiempo según un principio genealógico y reconocía por ello la dimensión histórica de las cosas. Su investigación exigía una extremada minuciosidad, un gran número de materiales recopilados, mucho esfuerzo y tesón, muchas pesquisas e indagaciones. Se decía de Varrón que era «el hombre más entendido de su tiempo», el más «curioso»: un investigador infatigable y un erudito, dirá Símaco, que lo denomina «el padre de la erudición». El anticuario era, en cierta medida, un hombre del Renacimiento. El emperador, por su parte, proponía un regreso inmediato, mimético, al pasado: «Su principal interés al leer a los autores griegos y latinos», escribe Suetonio, «se centraba en buscar preceptos y ejemplos útiles»: él los copiaba palabra a palabra y muy a menudo hacía llegar de esta forma, ya fuera a la gente de palacio o a los jefes del ejército, las recomendaciones que él creía necesarias. Con frecuencia solía incluso leer en el Senado y dar a conocer al pueblo mediante un edicto obras enteras, como el discurso de Quinto Metelo sobre la «repoblación» y los de Rutilio sobre la «suntuosidad excesiva de los edificios». Del mismo modo, la restauración de los edificios perseguía a menudo la reproducción exacta: en el frontón del templo de Mars Ultor, que dominaba su nuevo foro, se imitaban incluso las torpezas del antiguo estilo itálico. El pensamiento augusteo no era sino un

«pensamiento nostálgico», «un discurso contrafactual». Era un pensamiento de Restauración [109].

Augusto fue quien «puso el tiempo a cero» e hizo que el 23 de septiembre, día de su nacimiento y fecha del equinocio, fuera un momento importante del año, en primer lugar en las provincias: en el año 8, por ejemplo, un edicto imponía ese día como el primero del año en toda Asia: «Que el día del nacimiento de Augusto se mantenga como el comienzo de todas las cosa, sino ya desde el punto de vista del orden natural, al menos desde el punto de vista de la utilidad, si es verdad que le ha devuelto la fuerza a lo que se debilitaba, y si es verdad que ha dado un nuevo aspecto a todo el cosmos que había sufrido con una gran alegría su ruina, si no hubiera nacido, fortuna común a todos, César». En la propia Roma, Augusto empleó medios más indirectos: hacia el 10, se instaló en el Campo de Marte un reloj solar (el *Horologium Augusti*) que indicaba la posición del sol y de las estrellas en relación con el año civil romano y que desempeñaba la función de reloj y de calendario. El 23 de septiembre, el *gnomon* del reloj —un obelisco de treinta metros proveniente de Egipto— proyectaba su sombra sobre el altar de la Paz. El mensaje esta perfectamente claro: Augusto había nacido para traer la paz al mundo… [110].

Fue Augusto también el que devolvió al Estado su antigua juventud y, como él mismo decía, reparaba los edificios «que se desplomaban de viejos», aunque también era capaz de hacer, como castigo, que un hombre no hubiera nacido o que un hecho no hubiera tenido lugar —de condenar la memoria de aquellos que habían insultado su majestad—. La cuestión que se le planteaba era la siguiente: ¿cómo recomenzar el tiempo? ¿cómo reproducir el origen? Él se veía a sí mismo como un nuevo Rómulo y se investía de la autoridad del pasado más lejano para convertirse en fundador del Estado. Instaló su residencia sobre el mismo lugar de la Roma arcaica, en el Palatino, y llevó allí desde el Capitolio el templo de Apolo, el hogar de

Vesta y los libros sibilinos. Ese lugar, donde se confundían los destinos del Estado y los del emperador, se convirtió en el centro de la ciudad y también del mundo, y el centro conectaba con el origen [111].

El arcaísmo sólo sirve como ideología, ya que en realidad es muy formalista. La investigación anticuaria busca el documento auténtico y Augusto falsifica el contenido mientras conserva la forma: hace públicos los fastos consulares y triunfales, pero los recompone; restaura el culto a los dioses tutelares de los cruces y de las murallas de Roma (*Lares Praestites*), pero asocia a estos Lares convertidos en *Lares Augusti*, el culto a su Genio; aunque renueva los Juegos seculares, dedicados en un principio a las divinidades infernales, les cambia el significado al dedicarlos a Apolo, divinidad gentilicia de su familia; restablece los colegios religiosos pero desvía su función hacia la celebración del culto imperial; parece que refuerza el patriciado, pero crea, de hecho, una nueva nobleza… [112]. A la pregunta de quién tiene derecho a depositar los despojos ópimos en el templo de Júpiter Feretrio, Varrón había hecho la siguiente distinción: según él, un simple soldado podía hacerlo en cualquier templo, pero en el de Júpiter solo tenía el privilegio de hacerlo el cónsul. En el 29, Marco Licinio Craso, procónsul de Macedonia, nieto del triunviro, reivindica este derecho. Octavio lo rechaza. Afirma que visitando el templo de Júpiter ha visto una vieja inscripción que indicaba que sólo el cónsul era digno de ello — pero él fue el único que entró en el templo—; que Craso no ha actuado como cónsul, es decir bajo sus propios auspicios, sino por delegación como procónsul —una interpretación ya imperial de los auspicios, dado que en la República el procónsul se supone que actúa por él mismo—; y que únicamente él, Octavio, tiene derecho a ese inmenso honor que en toda la historia de Roma sólo se le ha otorgado a Rómulo, a A. Cornelio Coso en el 437 o 426, a M. Claudio Marcelo en el 222 y a César. Al retomar esta cuestión en su *Historia romana*, Tito Livio remite al «testimonio»

del emperador, mientras que Propercio ofrece a Augusto la versión que éste quiere escuchar [113].

Falsificaciones y recomposiciones: las palabras no son más que pretextos. Restaurar la tradición era para Augusto restablecerla, no en la letra como era el proyecto anticuario, sin en el espíritu. Ese es precisamente el sentido de *restitutor*, la misma palabra que se grababa en el templo que había sido renovado, aunque ya no conservara nada del antiguo. En este caso, el acto de restaurar un templo es en sí mismo formalmente tradicional. Tácito comprendió bien el formalismo imperial: con Augusto «los nombres antiguos seguían siendo los mismos», pero «una vez que el régimen político cambió, ninguna de las íntegras costumbres del pasado quedó intacta». Y de Tiberio señala el mismo defecto: «No inspiraba confianza respecto a sus sentimientos democráticos, pues había puesto de nuevo en vigor la ley de lesa majestad, ley que con él mismo tenía un significado diferente para los antiguos». Ésta era la impresión de todos aquellos que en cuerpo y alma defendían la República y que no se dejaban engañar por la ilusión de esta restauración: «Antiscio Labeón no daba a nada valor o autoridad si no había leído en las antigüedades romanas (*in Romanis antiquitatibus*) que aquello había sido ordenado y sancionado». Y se negaba a obedecer una orden que le parecía contraria al derecho antiguo. En la línea estricta de Varrón y contrario a la ideología augustea, falsamente respetuosa con el pasado, Labeón encontraba en el derecho antiguo (*ius vetus*) la fuente de la libertad republicana. La tradición no era un símbolo, una simple forma, sino que para él tenía un valor auténtico y literal [114].

Al optar por la forma Augusto abolía, de alguna manera, el tiempo. Como fundador de una edad de oro que parecía un retorno al pasado, como fundador de un tiempo perfecto, daba por supuesto que a partir de ese momento no era posible progresar. ¿No recomendó acaso en su testamento que se pusiera fin a las conquistas? Este «olvido del tiempo» se expresaba tam-

bién en la iconografía de su foro. En el centro de la plaza, delante del templo de Mars Ultor, su imagen como Padre de la Patria dominaba sobre una cuadriga triunfal. Sin duda César había conseguido antes que él el derecho a llevar constantemente la corona de laurel y la *toga picta* en todas las fiestas públicas (como también Pompeyo) [115]. Sin embargo, Augusto fue más allá: hizo que sus victorias fueran eternas, se convirtió en el triunfador por excelencia, único y permanente, al que Roma le debía su dominio sobre el mundo. Y además, alrededor de este grupo escultórico, bajo los pórticos que cerraban el foro, hizo colocar las estatuas de los grandes hombres de la patria: todos convergían hacia él en un consenso que atenuaba los antiguos odios —que anulaba la historia—. De nuevo los antepasados «estaban unidos», de nuevo la tradición volvía a ser un todo opaco: el emperador parecía harmonizar con su nombre la diversidad de las grandes familias romanas. De este modo se construía una unidad cuando menos heteróclita y cerrada. El tiempo augusteo es, en definitiva, el del cierre y el de la inmovilidad. Virgilio comprendió esto exactamente, e hizo de la *Eneida* el poema del origen y del fin —del retorno al tiempo mítico —. Con él la historia reencuentra la leyenda, con la cual forma un todo. Ovidio desarrolla esta misma idea: las *Metamorfosis* terminan con el lema de Pitágoras —todo cambia, nada permanece— y, después de semejante declaración, el elogio a Augusto, excurso obligado, adquiere todo su sentido.

Notas al pie

[1] Sobre el *archaiologos*: Plat., *Hipp. Maj.* 285d (y el artículo pionero de A. Momigliano, *Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, París, 1983[1950], pp. 244 y ss.; y *Les Fondations du savoir historique*, París, 1992[1990], p. 66). Por otro lado, ¿cuándo se terminaba la antigüedad para los antiguos? Las fuentes nos dan pocas respuestas. Para Cicerón (*De orat.* I, 43, 193) la palabra *antiquitas* equivale a «mundo de los antiguos», es decir, algo indefinido como el propio *mos*; la única idea más o menos clara es la de un universo periclitado: «en cualquier punto del procedimiento, en los libros de los pontífices y en las XII Tablas hay una abundante impronta de antigüedad (*an-*

tiquitatis effigies), ya que se penetra en la añeja vejez de las palabras y los tipos de acción legal en cierto modo iluminan las costumbres y modo de vivir de nuestros antepasados (*maiorum consuetudinem vitamque*)». La misma idea se encuentra en *De rep.* II, 10, 19; *De div.* II, 33, 70; y *Brut.* 69, donde el estilo de Catón se considera viejo (*vetus*) en relación a su época; ahora bien Cicerón añade que «el arte de la palabra es de todas las artes la que tiene en menor consideración la antigüedad [*antiquitas*, sinónimo aquí de imperfección]». Para el historiador Claudio Cuadrigario, la antigüedad, la *vetustas*, es un período imposible de conocer debido a la desaparición de los documentos y finaliza con el incendio de la ciudad a manos de los galos (H. Peter, *idem*, I, p. cclxxxviii). Para Aulo Gelio, ésta llega hasta las Guerras Púnicas (XVII, 21, 1). En cuanto a Varrón, parece, por el contenido de su obra, que él entendía el término en el sentido amplio de «pasado», hasta el presente.

[2] Las *Antigüedades humanas* se publicaron hacia el 56, y las *Antigüedades divinas*, dedicadas a César, entre el 48 y el 46, según F. Della Corte, *Varrone, il terzo grand lume romano*, Florencia, 1970[1954], y B. Cardanus, «Varro und die röm. Religion. Zur Theologie, Wirkungsgeschichte und Leistung der *Antiquitates rerum divinarum*», en *ANRW*, II, 16, 1, 1978, p. 86 (*contra*, H. D. Jocelyn, «Varro's *Antiquitates divinarum* and religious affairs in the Late Republic», en *BRL*, 65, 1982, pp. 148-205, quien propone datar la redacción de la obra en los años 50. No obstante, las dos posturas no son excluyentes: una obra de esta envergadura necesitó posiblemente más de diez años de trabajo). La curiosidad está asociada a menudo a otras especialidades: de L. Elio Estilón, el maestro de Varrón, Cicerón dice que fue *eruditissimus et Graecis litteris et Latinis, antiquitatis nostrae… peritus*, y de Varrón, que fue *diligentissimus investigator antiquitatis* (*Brut.* 60). Quintiliano califica a M. Catón de *historiae conditor*, *idem iuris* (*I.O.* XII, 11, 23; cfr. también Cic., *De sen.* 38). En el siglo siguiente, Q. Elio Tuberón era considerado *doctissimus… iuris publici et privati* (Pomp., *Ench.* 46), y Aulo Gelio transmite además algunos fragmentos de sus *libri historiarum* (cfr. H. Peter, *idem*, I, pp. 308 y ss.). El jurista Alfeno Varo era también, según Aulo Gelio, *antiquarum rerum non incuriosus* (VII, 5)…

[3] *Brèves réflexions sur quelques règles de l'histoire*, B. Barret-Kriegel ed., París, 1990, p. 104. Ver también *idem*, 1988, II, p. 151.

[4] Sobre los *Tripertita*, cfr. *D.* I. 2. 2. 38 (Pomponio, *Enchiridion*, 38). De esta obra solo nos han llegado algunas alusiones indirectas (cfr. Cic., *De leg.* II, 59; *Fam.* VII, 22; *D.* XIX. 1. 38. 1; 33. 9. 3. 9; y Gelio, IV, 1, 20). Pomponio cita otro libro, *Ius*

Aelianum, en el que Sexto Elio proponía, «en razón del crecimiento de la ciudad», (§ 7) nuevas fórmulas en el marco, no de las acciones de la ley, sino del procedimiento formular. Sobre esta distinción, ver A. Magdelain, *De la royauté e du droit de Romulus à Sabinus*, Roma, 1995, p. 88. Después de Sexto, algunos juristas explicaron la ley de las XII Tablas y otros los procedimientos, que se convirtieron en objeto de comentario en las obras de derecho civil (*ibid.*, pp. 182 y ss.). Sobre Sexto, cfr. sobre todo F. D'Ippolito, «Sex. Aelio Cato», en *Labeo*, 17, 1971, pp. 271-283. Sex. Elio Catón será además el primer jurista «laico» —es decir, sin haber tenido acceso al pontificado— de la historia republicana. Se puede concluir que no se contentó con repetir la tradición pontificia, sino que innovó también en su interpretación. Cfr. D'Ippolito, *ibid.*

[5] *D.* I. 2. 2. 38: *veluti cunabula iuris*. Sobre la expresión, cfr. F. Schulz, *History of Roman Legal Science*, Oxford, 1953, p. 35 y M. Bretone, *Techniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], p. 225. La palabra «canonizar» aplicada a Sex. Elio es de F. Bona («La certezza del diritto nella giurisprudenza tardo-repubblicana», en *La Certezza nel diritto romano*, G. Luraschi y M. Sargenti eds., Padua, 1987, p. 105). No obstante, parece que el texto fue puesto al día con anterioridad: los fragmentos que nos han llegado reflejan en parte el estado de la lengua en el siglo III. Sobre esta cuestión, cfr. G. Crifò, «Le legge delle XII Tavole. Osservazioni e problemi», en *ANRW*, I, 2, Berlín-Nueva York, 1972, pp. 115-130; cfr. también, aunque es antiguo, E. Norden, *Aus altrömischen Priesterbüchern*, Leipzig, 1995[1939], pp. 254-258; y V. Pisani, *Testi latini arcaici e volgari*, Turín, 1950, especialmente p. 42 (A 41 com.). G. Radke (*Archaïsche Latein*, Darmstadt, 1981, pp. 123-136) es más prudente, aunque llega a la misma conclusión: «Es gibt keine Beweis dafür, das Originalformen des 5 Jhd. Erhalten sind».

[6] Cic., *De leg.* II, 59. Según M. Fuhrmann («*Interpretatio.* Notizen zur Wortgeschichte», en *Sympotica Wieacker*, Göttingen, 1970, p. 107) la obra de Sexto se reducía simplemente a un trabajo de anticuario.

[7] Sobre los documentos más antiguos: Pol., III, 22; Liv., VI, 1; Dion. Hal., IV, 26; 58; III, 36, 4 (sobre la confirmación arqueológica de estos testimonios, cfr. C. Ampolo, «La storiografia su Roma arcaica e i documenti», en *Tria Corda, Scritti in onore di A. Momigliano*, Como, 1983, pp. 15 y ss; y J. Poucet, «Réflexions sur l´écrit et l'écriture dans la Rome des premiers siècles», en *Latomus*, 1989, pp. 285-311). Los antiguos comprendieron bien el vínculo entre la transmisión oral y el secreto: cfr. Ces., *B.G.* VI, 14; Fest., p. 15, 1-5L, etc., y los comentarios de J. Linderski, «The *Libri Recondit*i», en *HSCP*, 89, 1985, p. 221; cfr. también Y. Thomas, «Idées romaines

sur l'origine et la transmission du droit», en *RJ*, 5, 1986, pp. 253-273. Sobre los escribas, calificados a menudo de taimados (*callidi*): Liv., IX, 46, 2; Cic., *Verr.* II, 70, 170.

[8] Sobre la ley de las XII Tablas, cfr. Pomp., *D.* I. 2. 2. 4. W. Eder («The Political Significance of the Codification of Law in Archaic Societies: An Unconventional Hypothesis», en *Social Struggles in Archaic Rome. New Perspectives on the Conflict of Orders*, K. A. Raaflaub ed., Berkeley-Los Angeles, 1986, pp. 263 y ss.) sugiere que el código arcaico debió de tener una triple finalidad: poner fin a los cambios, proponer un código claramente definido, y establecer el derecho de la propiedad para evitar cualquier reivindicación relativa a la abolición de las deudas o a la distribución de tierras. Así pues era una ley conservadora, que favorecía a las clases superiores. Por lo que concierne al pontificado, los plebeyos tuvieron acceso a él por la *lex Ogulnia*: Liv., X, 6, 3 y ss. Sobre Gn. Flavio, Cic., *Mur.* 25; *Att.* VI, 1, 18; *De orat.* I, 41, 186; Liv., IX, 46, 4-5; Val. Max., II, 5, 2, etc. (cfr. en último lugar F. D'Ippolito, *Giuristi e sapienti in Roma arcaica*, Roma-Bari, 1986, pp. 11-12; 101-103). Sobre el *De usurpationibus*: *D.* I. 2. 2. 36; cfr. A. Magdelain, *idem*, 1995, pp. 89-90. Según D'Ippolito, el *ius Flavianum* no sería más que la recuperación de las definiciones que recogía el *De usurpationibus* (*ibid.*, 1986, pp. 61 y ss.). De lo que no hay duda es de que la obra de Gn. Flavio es inseparable de la de su dueño Apio Claudio, bajo cuya influencia actuaba y quien posiblemente estuvo influenciado por el pitagorismo: cfr. F. D'Ippolito, *ibid.*, 1986. Sobre Ti. Coruncanio, *D.* I. 2. 2. 38 (Pomp. *Ench.* 38). Sobre la publicación de los *Annales*, cfr. Serv., *ad Aen.* I, 373, y más adelante, n. 77. El juicio de Cicerón sobre la literatura jurídica está en *De leg.* I, 14.

[9] Sobre el valor simbólico de la escritura, ver C. Williamson, «Monuments of Bronze: Roman Legal Documents on Bronze Tablets», en *ClAnt*, 6, 1987, pp. 160-183; y M. Beard, «Rituel, texte, temps», en *Essais sur le rituel*, I, A.-M. Blondeau y K. Schipper eds., París, 1988, pp. 15-29. En cuanto a la oposición entre *scriptum* y *verbum* (la letra y el espíritu del texto), recordemos que ésta aparece con el descubrimiento de la ambigüedad de lo escrito (Cic., *Top.* 96; *De inv.* II, 40, 116 y ss.). Hermágoras de Temnos, cuyo tratado Τεχνῶν ῥητορικῶν tuvo tanta influencia en las obras latinas de retórica (Quint., *I.O.* III, 1, 15), había sistematizado en el siglo II estas cuestiones (ver *Hermagoras fragmenta*, D. Matthes ed., Leipzig, 1962; y también J. Mansfeld, «Types of Questions. The theorical Problem or Thesis, from Aristotle to Cicero and Aetius», en *ANRW*, II, 36, 4, Berlín-Nueva York, 1990, pp. 3193 y ss.). Según él, la teoría de los estados de la causa, es decir, la definición, dentro del género judicial, del

asunto que ha de juzgarse, suponía precisamente la interpretación de documentos escritos (Cic., *De inv*. I, 12, 17; Quint., *I.O*. III, 6, 60). El orador podía utilizar cuatro medios para enfrentarse a su adversario: invocar la intención del texto frente a las palabras, hacer aparecer una ley contraria, discutir sobre la ambigüedad del texto o, por último, usar un razonamiento analógico (*ratiocinatio*). Vemos la aplicación de esta doctrina, que sufrió algunas variaciones de una obra latina a otra (cfr. G. A. Kennedy, *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C-A.D. 300*, Princeton, 1972, pp. 307 y ss.), en la práctica oratoria —la *causa Curiana* es un buen ejemplo (*De orat*. I, 242-244; *Brut*. 144-145; 194-198)— y también en el debate político, especialmente sobre la definición de la ley (cfr. nuestro capítulo I, n. 23, p. 42). Sobre la oposición entre el espíritu y la letra, cfr. B. Vonglis, *idem* (con la puesta al día crítica de A. Carcaterra en *Iura*, 1969, pp. 621 y ss., especialmente pp. 624 y ss. sobre la noción de *ambiguitas*). Sobre la *causa Curiana*, ver F. Wieacker, «The Causa Curiana and Contemporary Roman Jurisprudence», *The Irish Jurist*, 1967, pp. 150-154; y B. W. Frier, en *The Rise of the Roman Jurists*, Princeton, 1985, pp. 135 y ss.

[10] Cic., *Fam*. VII, 19, 9: «ningún saber es asimilable a la lectura, sin la ayuda de un intérprete y cierto entrenamiento». El valor probatorio del documento es una cuestión que hay que revisar: no hay duda de que para defender a Arquias, acusado de usurpar la ciudadanía romana, Cicerón puntualiza que los documentos del censo no dan prueba de la posesión del derecho de residencia (*Pro Arch*. 11); sin embargo, la acusación contra el poeta griego se basaba, en gran parte, en la destrucción de los archivos de Heraclea. Los dos puntos de vista podían, de este modo, defenderse. En términos generales, es cierto que numerosos aspectos se mantuvieron en el ámbito de la oralidad: limitándonos al derecho, podemos señalar que los *responsa* de los juristas, por ejemplo, no fueron publicados por sus autores sino recopilados por los discípulos que habían escuchado sus lecciones: Servio Sulpicio Rufo reunió los de Aquilio Galo, y Alfeno y Namusa recogieron los de éste (cfr. O. Lenel, *Palingenesia iuris civilis*, I y II, Graz, 1960[1889], p. 37 y ss.; 45 y ss.). La transmisión del saber jurídico siguió siendo, de igual modo, oral; los discípulos son los *auditores* (cfr. Cic., *Brut*. 306: *studiosos audiendi*; Plinio, *Ep*. VIII, 14; cfr. J.-M. David, *Le Patronat judiciaire au dernier siècle de la République*, Roma, 1992, pp. 324 y ss., quien, no obstante, no tiene en cuenta las transformaciones de fines de la República). Por último, la publicación de un texto supone su *recitatio* en público: aunque, ¿no podemos decir, desde este punto de vista, que el vínculo entre lo oral y lo escrito se mantuvo al menos hasta el siglo

XVIII? (R. Chartier, «Le monde comme représentation», en *Annales ESC*, 1989, pp. 1505-1520).

[11] Sobre la ley de las XII Tablas Pomponio dice que «fundó la ciudad» (*civitas fundaretur legibus*) (*D.* I. 2. 2. 4). Empleaba el mismo término, *fundare*, al referirse a las obras de tres juristas del siglo II, P. Mucio Escévola, M. Junio Bruto y M'. Manilio *qui fundaverunt ius civile*. Con ello, destacaba sus esfuerzos de racionalización en la exégesis y su búsqueda de una racionalidad interna en el derecho (M. Bretone, *idem*, pp. 258 y ss.), pero puede deberse además al hecho de que fijaron por escrito el conjunto de una práctica en una exposición literaria completa. La obra de Bruto, por ejemplo, adoptaba la forma de diálogo, como los prólogos de los libros nos permiten suponer (Cic., *De orat*. II, 55, 223-224; cfr. A. Schiavone, *Nascità della giurisprudenza*, Roma-Bari, 1976, p. 81). De este modo, la misma idea de la fundación estaba, en su opinión, vinculada a la escritura (cfr. también Tac., *Ann*. III, 27, 2; S. Mazzarino, *idem*, II, p. 520).

[12] *De inv*. II, 54, 162: *Lege ius est, quod in eo scripto, quod populo expositum est, ut observet, continetur* (sobre este texto, cfr. F. Serrao, «Cicerone e la *lex publica*», en *Ciceroniana*, I, Nápoles, 1978, pp. 103-105, quien demuestra el carácter conservador de esta definición. Pues, en efecto, no hace hincapié en la soberanía del pueblo, sino en su obediencia); cfr. también Varr., *L.L.* VI, 66: *legere dictum quod leguntur ab oculis litterae*; y Ulp., *D.* I. 2. 2. 1 y 3. A diferencia de la ley, así pues, el derecho, *ius*, está vinculado a la oralidad. A. Magdelain (*idem*, p. 87) traduce así *ius* por «fórmula» y define el *ius civile* como «el conjunto de fórmulas al servicio del ciudadano y contenidas en la ley». La interpretación de los pontífices, que formaba parte de él, era, según la expresión de Pomponio, *sine scripto* (*D.* I. 2. 2. 5 y 12).

[13] El voto secreto se extendió de forma progresiva. En el 139, la *lex Gabinia* lo establece para los comicios electorales. En el 137, la *lex Cassia* lo extiende a los juicios exceptuando la *perduellio*. En el 131, la *lex Papiria* lo extiende a la votación de las leyes, y en el 109 la *lex Caelia* a la *perduellio* (sobre estas leyes, ver por ejemplo C. Nicolet, *Le Métier du citoyen dans la Rome républicaine*, París, 1976, pp. 361 y ss.; y U. Hall, «Greeks and Romans and the Secret Ballot», en *Owls to Athens. Essays on Classical Subjects Presented to Sir Kenneth Dover*, E. M. Craik ed., Oxford, 1990, pp. 191-190). En su constitución ideal Cicerón incorpora el principio de la votación secreta sometiéndola a la *auctoritas* de los nobles (*De leg*. III, 15, 33 y ss., especialmente 16, 35): según C. Nicolet (*op. cit*.) sobre este punto Cicerón se inspiraría en Platón; J.-L. Ferrary («Sta-

tesman and Law in Cicero's Political philosophy», en *Justice and Generosity. Studies in Hellenistic Social and Political Philosophy*, A. Lacks y M. Schofield eds., Cambridge, 1995, pp. 58-59) demuestra, en cambio, que su elección sigue la tradición romana de control de los nobles sobre la plebe. Esta interpretación me parece más ajustada. Habría que añadir, no obstante, que la *auctoritas* en cuestión no es, como la de la tradición, vinculante; supone una elección libre. La elección de Cicerón a favor del voto secreto y contra la opinión de su hermano Quinto, podría estar manifestando también una toma de conciencia del potencial de emancipación que suponía el sufragio secreto cuando un individuo oprimía la ciudad (*De off.* II, 7, 24). Por último, hay que recordar por su interés la carta en la que Plinio el Joven habla de la adopción del voto secreto por el Senado imperial (*Ep.* III, 20, 7), una reforma que había propuesto la *Segunda Carta a César* de Salustio. Plinio la presenta claramente como un recurso contra una grave crisis moral: *quae nunc immodico favore corrupta ad tacita suffragia quasi ad remedium decucurrerunt*. Se puede pensar que en el siglo II antes de nuestra era se entendió la adopción del voto secreto del mismo modo. Por lo que respecta al procedimiento formular, su creación se debe a la *lex Aebutia*, datada a mediados del siglo II: Gayo, *Instit.* IV, 30; Gelio, XVI, 10, 8; cfr. M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, pp. 139 y 140 y A. Magdelain, *idem*, pp. 151 y ss.

[14] Sobre la exposición pública, recordemos que en el 98 la *lex Caecilia Didia* impone la forma escrita para la promulgación de leyes (durante el período del *trinundinum*): cfr. G. Rotondi, *idem*, p. 335; en el 62 la *lex Licinia Iunia* renueva las disposiciones de esta ley y obliga al magistrado a depositar en el *aerarium* en presencia de testigos una copia de cualquier proyecto de ley: Cic., *In Vat.* 14, 33; *Phil.* V, 8; Schol. Bob. p. 140 St.; *De leg.* III, 4, 11 (G. Rotondi, *idem*, p. 383; T. Mommsen, *idem*, III, pp. 425-426, n.1; y F. Schwind, 1940, p. 67). Por otro lado, la *lex Cornelia* del 67 obliga a los pretores a publicar su edicto completo cuando entraban en el cargo y a seguirlo durante toda su magistratura (cfr. capítulo 1, n.23); según la *lex Iulia de repetundis* del 59 los gobernadores deben dejar una copia de su informe en la provincia (Cic., *Fam.* V, 20, 1; y más adelante pp. 318 y ss.). Sobre la leyes que castigaban la falsificación de documentos oficiales, cfr. R. A. Bauman, «La crisi del diritto», en *La Rivoluzione Romana. Inchiesta tra gli Archivisti*, Nápoles, 1982, pp. 206-216; F. Gnoli, *Ricerche sul crimen peculatus*, Milán, 1978; y C. Moatti, *idem*, p. 44; 71-71. Sobre la introducción de la taquigrafía; cfr. Cic., *Pro Sull.* 14, 41-42; Plut., *Cato min.* 23; cfr. Valerio Probo, 1 (en *Grammatici Latini*, IV, H. Keil ed., 1884 = *Textes de droit romain*, P. F. Girard y F. Senn eds., 1967, p. 10); cfr. Isid. de Sevilla, *Etym.* 2, 22, 1-2. Sobre las *acta*

senatus: ver M. Coudry, «Sénatus-consultes et *acta senatus*: rédaction, conservation et archivage des documents émanant du Sénat, de l'époque de César à l'époque des Sevères», en *La Mémoire perdue*, S. Demougin ed., París, 1994, pp. 65-102 y M. Bats, «Les débuts de l'information politique officielle à Rome au 1er siècle av. J.-C.», en *La Mémoire perdue*, S. Demougin ed., París, 1994, pp. 19-43.

[15] No obstante, la redacción de los discursos no es una práctica generalizada, como lo confirman Cicerón (*Brut.* 24, 91-92) y Séneca el Viejo, cuyas *Controversias y suasorias* tienen precisamente por finalidad reunir los fragmentos de discursos no escritos (*praef.* 1 y ss.). Sin embargo, se sabe que Catón había formado un corpus (o varios) con sus discursos. Algunos —dos al menos, *Pro Rhodiensibus* y *Contra Galbam pro direptis Lusitanis* — los transcribió en los *Orígenes* (Liv., XLV, 25, 2 y Gelio, VI, 3, 7). Pero el *Pro Rhodiensibus* había sido publicado por separado, como lo afirma Aulo Gelio (*ibid.*). Por último, el comienzo del *De sumptu suo* demuestra que Catón redactó un discurso pronunciado algunos años antes a partir de las notas conservadas en tablillas en sus archivos privados (*Oratorum Romanorum Fragmenta*, I, E. Malcovatti ed., Turín, 1967, p. 70). Aun así, en el siglo I era difícil encontrar estos textos (*Brut.* 65). Sobre el corpus de obras de Catón, ver G. Caboli, *Marci Porci Catonis Oratio «pro Rhodiensibus»*, Bolonia, 1978, pp. 5 y ss. Sobre la relación entre hablar y escribir, Cic., *Brut.* 92; y *De orat.* I, 33, 150; III, 49, 190.

[16] Sobre Varrón, Aug., *Civ. Dei.* VI, 2 (ver M. Schanz y C. Hosius, *Geschichte der römische Literatur*, I, Munich, 1959, pp. 555 y ss.). Sobre S. Sulpicio, Pomp., *D.* I. 2. 32. 43; cfr. F. P. Bremer, *Iurisprudentiae antehadrianae quae supersunt*, I, Leipzig, 1896, pp. 139 y ss. En cuanto a la correspondencia, la de César debía de ser también voluminosa. Él fue el primero en comunicarse por carta dentro de la propia ciudad: cfr. Plut., *Caes.* 21 (cfr. P. Cugusi, *Epistolographi Latini minores*, II, Turín, 1979, 1, pp. 72 y ss y 2, pp. 88 y ss.). Octavio siguió esta costumbre y «estando incluso en Roma, no se le pasaban apenas unos días sin enviar una palabra a Ático» (Corn. Nep. *Att.* 20, 2). Sobre el aumento del número de obras, cfr. Cic., *Brut.* 122 (cfr. *De nat. deor.* I, 4, 2-6); *Tusc.* I, 3, 6 (respecto a las obras de filosofía epicúrea); *De fin.* I, 12: Cicerón dice que él lee y leerá siempre lo que se escriba sobre cuestiones jurídicas tan peleagudas como la de «si el hijo de una esclava debe considerarse ganancia del dueño»; Hor., *Ep.* II, 1, v. 108-109.

[17] Por orden, Cic., *De orat*, III, 13, 48 (sobre Craso); *Acad.* II (Luc.) 2, 4 (sobre Lúculo). Sobre Catón el Censor, *De sen.* 8, 26; cfr. Corn. Nep. *Cato*, 3, 1-2: «él se

muestra a un mismo tiempo cultivador experto y político hábil, buen jurisconsulto, notable general, orador digno de elogio y gran amigo de las letras…». Sobre Catón de Útica, Cic., *De fin.* III, 2, 7; Ap., *B.C.* II, 99 (cfr. Dion, XLIII, 11, 2-3). Acerca del libro de Ático, cfr. *Brut.* 15. Sobre Bruto, por orden, Plut., *Brut.* 4, 5 (cfr. Cic., *Orat.* 105); *Brut.* 23; cfr. también *Orat.* 34: «¡qué notable es que en medio de tus importantísimas ocupaciones jamás interrumpas los estudios y que siempre o tú mismo escribas algo o me invites a escribir!». Sobre las artimañas, cfr. *Att.* XIII, 21a: Cicerón se queja ante Ático de que Balbo ha copiado el libro V del *De finibus* sin su consentimiento. Sobre la práctica colectiva de la lectura, cfr. G. Cavallo, «Gli usi della cultura scritta nel mondo romano», en *Princeps Urbium. Cultura e vita sociale nell'Italia romana*, Milán, 1991, p. 243.

[18] Sobre los etruscos: Cic., *De div.* 1, 92; Tac., *Ann.* XI, 15; cfr. E. Rawson, «Caesar, Etruria and the Disciplina Etrusca», en *JRS*, 1978, pp. 137 y ss.; y M. Torelli, *Elogia Tarquiniensia*, Florencia, 1975, p. 105. En general sobre la desaparición de las lenguas y costumbres locales, cfr. por ejemplo Strab., VI, 1, 2 (sobre Lucania). Algunos estudios particulares han abordado este tema: J. Kaimio, «The Ousting of Etruscan by Latin in Etruria», en *Studies in the Romanisation of Etruria*, P. Bruun ed., Roma, 1975, pp. 85 y ss. (el etrusco); M. Lejeune, *Ateste à l'heure de la romanisation*, Florencia, 1978 (quien desmuestra cómo los vénetos adoptaron los *praenomina* romanos y latinizaron sus gentilicios); cfr. G. Devoto, «La romanisation de l'Italie médiane», en *Cahiers d'histoire mondiale*, 3, 1956, pp. 443 y ss.; y E. Campanile, «La latinizazione dell'osco», en *Scritti in onore di Bonfante*, 1, Roma, 1976, pp. 109-120. Acerca del elogio a Varrón, cfr. Cic., *Acad.* I, 3, 9, (citado también por Aug., *Civ. Dei* VI, 2): *Nos in nostra urbe peregrinantes errantesque tanquam hospites tui libri quasi domum reduxerunt, ut possemus aliquando qui et ubi essemus agnoscere. Tu aetatem patriae, tu descriptiones temporum, tu sacrorum iura, tu sacerdotum, tu domesticam, tu publicam disciplinam, tu sedem regionum locorum, tu omnium divinarum humararumque rerum nomina, genera, officia, causas aperuisti.*

[19] Por orden, Sen. Rh., *Contr.* I, 1, *praef.* 4-5; Cic., *De rep.* V, 1, 2.

[20] Cfr. Aug., *Civ. Dei* VI, 9: «Varrón comenzó a enumerar a los dioses desde la concepción del hombre… muestra cuál es el oficio de cada uno, y por qué debe suplicársele. En toda esta diligente enumeración no señaló ni nombró dios alguno a quien hubiera que pedir la vida eterna…» Señalemos que en el siglo siguiente Plinio el Viejo denominará su *Historia natural* «nomenclatura del mundo y de la naturaleza» (*praef.* 3).

[21] *Antiquitates rer. div.* I, a, Carduns ed. = Aug., *Civ. Dei* VI, 2. El término *condere* es, sin duda, de Varrón; lo volvemos a encontrar, en efecto, en Ausonio, *Comm. prof. Burd.* 20, 9: «tú conocías toda la ciencia que Varrón encerró (*condit*) en 600 volúmenes». Sobre el sentido de *condere*, cfr. Fest., p. 36 6L; 49, 22L. Cfr. también R. Quadrato, «*Iuris conditor*», en *Index*, 1994, pp. 91 y ss.

[22] Por orden, Catón, ap. Gelio, XIV, 2, 26: *memoria ego accepi*; Val. Mess., ap. Gelio, XIII, 15, 3-4; *De orat.* II, 142. ¿De qué Catón se trata? En el *De senectute* (§ 38), Cicerón pone en boca de Catón el Censor: *ius… civile tracto*; Cornelio Nepote (*Cato*, 3, 1) sugiere lo mismo (cfr. también Val. Max., VIII, 7, 1; Quint., *I.O.* XII, 11, 23); cfr. M. Bretone, «Sex. Aelio Cato», en *Ciceroniana*, 1978, p. 56. Sin embargo, otras fuentes atribuyen los libros *De iuris disciplina* a su hijo mayor (Gelio, XIII, 20, 9). En cuanto a Festo, éste cita a un Cato, *in commentariis iuris civilis*, sin precisar de cuál se trata (p. 144, 18L., s.v. *mundus*): Bremer piensa que se trata del hijo, como Schiavone (*idem*, pp. 82-83) o E. A. Astin (*Cato the Censor*, Oxford, 1978, p. 185). Para A. Magdelain, Catón el Censor escribió obras de derecho civil, y su hijo se limitó a reunir sus *responsa* (*idem*, pp. 186-188).

[23] ¿Era el *responsum* solamente oral o daba lugar a un documento escrito? Resumiendo las diferentes opiniones de los historiadores del derecho, A. Magdelain concluye («*Ius respondendi*», en *RHD*, 28, 1950, pp. 1-22 y 157-182 = *Ius Imperium Auctoritas. Études de droit romain*, Roma, 1990, p. 126, n.87): «Es necesario admitir que el jurista redactaba el *responsum* o que se procedía a una *testatio*, que era un tipo de prueba frecuente, ya sea *sine scriptis habita* o como documento establecido por los testigos». Lo que parece evidente es que no era la forma escrita lo que daba valor al *responsum*. A partir de Augusto, los juristas ponían su sello sobre los *responsa*: el *responsum* está *signatum*, según las palabras de Pomponio (§ 49), lo que lo autentifica y demuestra que proviene de un jurista reconocido por el emperador. Cfr. M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1970], pp. 241 y ss.; *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, p. 200; y A. Magdelain, *Ius Imperium Auctoritas*, Roma, 1990, p. 216. Las colecciones de *responsa* más conocidas de la época republicana son las de Catón y las de Bruto (ver nota anterior) y, en el primer siglo, las de Aquilio y las de Servio Sulpicio Rufo, que fueron compuestas por sus discípulos (ver n.10) Según A. Magdelain (*De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus,* Roma, 1995, pp. 186 y ss.) estas colecciones son diferentes de las obras de derecho civil propiamente dichas.

[24] Gelio, XIII, 12, 2 (sobre Labeón); 6 (sobre Varrón).

[25] Uno de los aspectos importantes del trabajo de los anticuarios (Catón el Censor, Varrón o Higinio) fue poner por escrito las tradiciones orales, las leyendas relativas sobre todo al origen de las ciudades itálicas o de Roma: para una crítica precisa de este trabajo, reenviamos a partir de ahora a G. Traina, *idem* (con una buena bibliografía), quien, siguiendo a D. Musti («Il processo di formazione e diffusione delle tradizioni greche sui Daunii e su Diomede», en *Strabone e la Magna Grecia*, Padua, 1988, pp. 173-195), demuestra cómo los romanos seleccionaron las fuentes (Catón sobre la fundación de Pisa, por ejemplo, p. 598-599) y modificaron las tradiciones locales itálicas con el avance de la conquista: el mito de Diomedes, por ejemplo, desaparece de la historia local de Daunia con la fundación de la colonia romana de Benevento; lo mismo sucede con la fundación de Lavinio, atribuida a Diomedes en la vulgata griega, y que, sin embargo, a partir de Fabio Píctor se concede a Eneas. Así pues, los romanos se dedicaron a un mismo tiempo a recoger las tradiciones locales de las ciudades y de los santuarios al mismo tiempo que racionalizaban el pasado. El evemerismo tuvo en esto un papel destacado (influenció a Casio Hemina, a Gn. Gelio y a Varrón mismo: cfr. T. P. Wiseman, «Domi nobiles and the Roman Cultural Élite», en *Les Bourgeoisies municipales italiennes aux IIe et Ier s. av. J.-C.*, París-Nápoles, 1983, pp. 302 y ss.) En general, Varrón explica, razona e interpreta los mitos y las fiestas, y multiplica los datos cronológicos (cfr. Aug., *Civ. Dei* XVIII, 3; 5; 6, etc. Sobre el tratamiento que hace Varrón de las leyendas, cfr. G. Traina, *idem*, pp. 615 y ss.); cfr. también Higinio cuyos fragmentos están reunidos en *Grammaticorum Romanorum Fragmenta*, G. Funaioli ed., Leipzig, 1907, pp. 53 y ss. La existencia de leyendas orales entre los romanos está atestiguada en Catón (*Orig.*, fr. 118 P), Varrón (*De vita p. R.* fr. 84 Riposati) y Cicerón, que cita a Catón (*Brut.* 75 y *Tusc.* I, 2, 3). Para una interpretación de estos testimonios, cfr. T. P. Wiseman, «Roman Legend and Oral Tradition», en *JRS*, 79, 1989, pp. 129 y ss., después A. Momigliano, «Some Observations on the *Origo Gentis Romanae*», en *JRS*, 48, 1958 pp. 56-73; cfr. también G. Traina, *op. cit.* Un aproximación controvertida a esta cuestión se encuentra también en J. N. Bremmer y N. M. Horsfall, *Roman Myth and Mythography*, Londres, 1987, especialmente pp. 1-11.

[26] Gelio, *N.A.* I, 12, 14 (fórmulas); X, 1, 1-17; 19-30 (deberes de los sacerdotes); encontramos aquí también una especie de catálogo de instrucciones: *religio est, fas est, piaculum est*…, lo que demuestra el carácter práctico de estas obras. Los autores antiguos citan, de hecho, a dos Fabios como fuente de conocimiento del derecho sagrado: un Fabio Píctor, del siglo II (Gelio, X, 15, 1 y ss.) y Fabio Serviliano (Macr.,

Sat. I, 16, 25; III, 2, 3). Sobre este último, cfr. F.P. Bremer, *idem*, p. 9; 28-30; cfr. S. Mazzarino, *idem*, II, 1, pp. 302 y ss.; D. Musti, «Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica. Studi su Livio e Dionigi d'Alicarnasso», en *QUCC*, 10, 1970, p. 9; y el estudio L. Pepe, «L'annalista Q. Fabio Maximo Serviliano», en *StudUrb*, 1975, pp. 95-108. Sobre las definiciones de la ciencia pontifical, cfr. por ejemplo Macr., *Sat*. III, 3-5. Por lo que respecta a los archivos sacerdotales, es difícil saber lo que contenían exactamente: sobre esta cuestión, cfr. F. Sini, *I Documenti sacerdotali di Roma antica*, Sassari, 1983, y en último lugar J. Scheid, «Les archives de la piété», en *La Mémoire perdue*, S. Demougin ed., París, 1994, pp. 173-185. Sobre los archivos de los augures, reenviamos a J. Linderski, «The Augural Law», en *ANRW*, II, 16, 3, Berlín-Nueva York, 1986, pp. 2241 y ss. Entre las obras de derecho sagrado, por último, además de los *Iuris pontificii libri* de Q. Fabio (Macr., *Sat*. I, 16, 25), citaremos las de Q. Mucio Escévola (referencias en F. P. Bremer, *idem*, p. 51 y O. Lenel, *idem*, p. 51); el *De religionibus* de Trebacio Testa, contemporáneo de César y Augusto (F. P. Bremer, *idem*, pp. 404 y ss.), que consta a la vez de definiciones (fr. 1 o 5) y de preceptos (fr. 7). Según las fuentes, tendría 9 o 11 libros: cfr. también G. Funaioli, *idem*, p. 437; el *De diis* de Nigidio Fígulo, una especie de aclaración de las nociones del culto romano, los *Penates*, los *Lares*, los *dei indigetes*… (*P. Nigidii Figuli operum reliquiae*, A. Swoboda ed. Amsterdam, 1964[1889]); el *De rebus divinis* de M. Tarquicio Prisco: cfr. Amm. Marc., XXV, 2, 7. En el siglo I, encontramos además el *De vestalibus sacerdotibus* de un tal Titio (F. P. Bremer, *idem*, p. 132); los *Libri auspiciorum* de un L. Julio César (ya sea el cónsul del 90, según Bremer, pp. 106-107, o el cónsul del 64 [RE, XI, nº 143, p. 473]; cfr. Macr., *Sat*. I, 16, 29); el *De indigitamentis* de Granio Flaco, dirigido a César, y el de Varrón (F. P. Bremer, *idem*, p. 260; sobre los *indigitamenta*, dioses cuya existencia está ligada a un gran dios y que no tienen sacerdotes especiales, cfr. G. Dumézil, *idem*, pp. 50-52). Habría que citar igualmente las obras de comienzos del Principado: los *De Pontificio iure* (Gelio, IV, 6, 10); y el *De iure sacrificiorum* de C. Ateyo Capitón (Macr., *Sat*. III, 10, 3); cfr. también F. Schulz, *idem*, p. 40 y G. Dumézil, *idem*, pp 520 y ss. Por último, sobre la obra del descendiente de Fabio Píctor, Gelio, X, 15 (=F. P. Bremer, *idem*, p. 10). Comparten este mismo espíritu las obras sobre la disciplina etrusca, las de Tarquinio Prisco y Aulo Cecina, contemporáneos de Cicerón: G. Dumézil, *idem*, pp. 603 y ss. Otro ejemplo, Varr., *L.L.* VI, 21: «*Meditrinalia*, de *mederi* curar, fiesta del mes de octubre durante la cual, como decía (*dicebat*) el flamen de Marte, Flaco, se tenía la costumbre de hacer libaciones de vino viejo mezclado con vino nuevo…».

[27] Sobre los autores de obras de derecho, se puede consultar W. Kunkel, *Herkunft und Soziale Stellung der röm. Juristen*, Colonia, 1967 y R. A. Bauman, *Lawyers in Roman Republican Politics. A Study of the Roman Jurists in their Political Setting 326-82*, Munich, 1983. El comentario de Cicerón se encuentra en *De dom.* 121; cfr. también § 39: *venio ad augures, quorum ego libros, si qui sunt reconditi, non scrutor*; y también § 33; 138. Lo mismo encontramos en Tito Livio, VI, 1, 10. Según J. Linderski («The Augural Law», en *ANRW*, II, 16, 2, Berlín-Nueva York, 1986, pp. 2245 y ss. especialmente n.387) los *commentarii* de rituales no tenían que ser necesariamente accesibles a los augures, pero la colección de los *decreta* y los *commentarii* relativos al *ius publicum* debían, al menos, de estar abiertos a los magistrados. Sobre la dedicación a César, cfr. Lact., *Div. inst.* I, 6, 7. Sobre la vocación práctica de las *Antigüedades*, cfr. Aug., *Civ. Dei* IV, 22; VI, 9 (cfr, más arriba n.20).

[28] Gelio, XIV, 7; sobre este texto ver A. Cenderelli, *Varroniana. Istituti e terminologia giuridica nelle opere di M. Terenzio Varrone*, Milán, 1973, pp. 72-74; sobre la transmisión familiar, Cic., *De rep.* I, 2, 35-36; sobre la *lex Villia Annalis*, cfr. Liv., XL, 44, 1; A. E. Astin, *The Lex Annalis before Sulla*, Bruselas, Latomus, vol. 32, 1958; sobre la imprecisión de los estatutos de las magistraturas: S. Mazzarino, «Il tribunato della plebe nella storiografia romana», en *Helikon*, 1971-1972, pp. 99-119 (sobre el tribunado de la plebe), y nuestros comentarios en esta obra, pp. 41 y ss.

[29] Por ejemplo, el *De officio iudicis* de Q. Elio Tuberón que cita Aulo Gelio (XIV, 2, 20), contenía *praecepta*, tal y como Q. Mucio Escévola los había recogido, según Cicerón (*De off.* III, 17, 70); Ateyo Capitón escribió una obra *De officio senatoris*; L. Cincio, gramático de fines de la República, un *De officio iurisconsulti* (Fest., p. 176, 3; 428, 4L.; G. Funaioli ed., *idem*, p. 376). Esta literatura en plena expansión durante el Imperio constituirá un verdadero derecho administrativo (F. Schulz, *idem* 1953, pp. 138-140). Recordemos que la palabra *officium* sirvió siempre para designar el aspecto técnico de una función y constituirá una innovación cuando Cicerón la utilice para traducir la idea de deber moral (cff. *Att.* XVI, 11, 4; 14, 3).

[30] Sobre Gracano: *D.* I. 13. 1: *Gracchanus Iunius libro septimo de potestatibus etiam ipsum Romulum et Numam Pompilium binos quaestores habuisse, quos ipsi non sua voce sed populi suffragio crearent, refert.* Al parecer, el *De potestatibus* era una exposición del contenido de las magistraturas (y de su historia), tratadas cada una por separado: en el libro VII, por ejemplo, estudiaba los cuestores, lo que lleva a M. Bretone (*Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], p. 14) a sugerir que los libros precedentes trataban

el consulado, la censura, la pretura, la edilidad curul, la edilidad plebeya y el tribunado. Lo que parece claro por los fragmentos, como bien ha analizado P. Catalano, es que este personaje cercano a los Graco que debía su sobrenombre a la amistad que mantenía con ellos, hacía hincapié en el *suffragium populi*, expresión de la soberanía popular, que él hacía remontar a la época monárquica. Cfr. también M. Bretone, *op. cit*., p. 13 y C. Nicolet, «L'inspiration de Tiberius Gracchus», en *REA*, 1965, pp. 142-158. Del libro de Tuditano, por otro lado, nos han llegado cuatro fragmentos importantes; abordan los problemas de la intercalación, las *nundinae*, los *auspicia*, y los tribunos de la plebe; Cfr. H. Peter, *idem*, I, pp. 146-147; y M. Bretone, *op. cit*., pp. 13-14. Tuditano, sin duda, examinaba más bien el carácter general de las magistraturas, y estudiaba la relación entre los magistrados, sin tratar la cuestión de los sacerdocios. De este modo, seguía la tradición jurídico-religiosa romana, como sugiere P. Catalano («La divisione del potere in Roma», en *Studi Grosso*, VI, 1974, pp. 665-691), que trataba de forma separada magistraturas y sacerdocios.

[31] La cuestión del derecho de *prensio* se plantea bastante antes de la crisis gracana (Cic., *De leg.* III, 20; Liv., *Per.* 48) En el siglo I, Varrón responde de forma negativa, y a él le sigue Labeón (ap. Gelio, XIII, 12, 2-5). El tema de la *sacrosanctitas* fue también el tema de un discurso ante el pueblo de Gayo Graco: cfr. E. Malcovatti ed., *idem*, n.º 48, VII, 3, p. 183. La cuestión del *iussum populi*, por otra parte, está en relación con el tema de la letra y el espíritu de la ley. Cfr. los comentarios de A. E. Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967, pp. 68 y ss. y 185-189. El debate sobre el *iussum* está atestiguado ya en el 136 entre los juristas M. Junio y P. Mucio Escévola a propósito de la *deditio* y de la *interdictio aqua et igni*. Cfr. M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], p. 18. Citaremos además la elección de Escipión Emiliano en contra de la opinión de los cónsules y del Senado y bajo la presión del pueblo que, cuenta Apiano (*Lib.* 112), «clamaba que el pueblo era soberano en las elecciones». Sobre esta elección, cuya «ilegalidad» se parece bastante a la destitución de Octavio por Tiberio, cfr. A. E. Astin, *Scipio Aemilianus*, Oxford, 1967, pp. 61 y ss, sobre todo pp. 63-67. Y para un análisis de todos los antecedentes de los Graco, cfr. L. Ross-Taylor, «Forerunners of the Gracchi», en *JRS*, 52, 1962, pp. 19-27. Acerca de las concepciones de los romanos sobre el tribunado de la plebe, cfr. S. Mazzarino, «Il tribunato della plebe nella storiografia romana», en *Helikon*, 1971-1972, pp. 99-119; sobre las diferentes reformas que le afectaron, C. Nicolet, *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, I, París, 1977, pp. 408 y ss.; cfr. también Cic., *De leg.* III, 19-26.

[32] La limitación de la *obnuntiatio* es objeto, en concreto, de una *lex Clodia* del 58: una ley que, sin embargo, conocemos bastante mal y exclusivamente por lo que dice Cicerón, que es contrario a ella (cfr. E. S. Gruen, *idem* 1974, pp. 255-256, para las fuentes y la bibliografía). Sobre Mesala, cfr. Fest., p. 486, 10L.; 428, 5. Sobre Apio y Marcelo: Cic., *De leg.* II, 32. En cuanto a los *augurum libri* de Varrón (Macr., *Sat.* I, 16, 19), P. Catalano (*Contributo allo studio di diritto augurale*, Turín, 1960, I, p. 34) sugiere identificarlos con el libro II de las *Antigüedades divinas*, que, según el testimonio de Agustín, trataba sobre los augures (*Civ. Dei* VI, 3). Por lo que respecta a los libros sobre los comicios y los poderes de los cónsules, se trata de los de L. Cincio (Fest., p. 277, 2L.; cfr. G. Funaioli ed., *idem*, p. 371; F. P. Bremer ed., *idem*, p. 252). Este Cincio que Tito Livio cita en VII, 3 como *diligens monumentum auctor* (ver pp. 116-117 y más adelante, n.38), autor también de un *De fastis* (cfr. Macr., *Sat.* 1, 12, 12) y de un *De re militari* (Gelio, XVI, 4, 1), no es el analista Alimento, sino un gramático que según H. Bardon (*La Littérature latine inconnue*, París, 1952, p. 30) vivió en época imperial y que hay que situar, más bien, en el siglo I antes de nuestra era, según Macr., *Sat.* I, 12, 12: *Cincio autem Varro consentit*. La expresión indica que Varrón fue posterior a él.

[33] Sobre Cicerón y la adivinación, *De leg.* II, 21; 33: «Me parece que entre nuestros mayores tuvo esa ciencia [augural] un doble fin, de suerte que servía en ocasiones para las necesidades de la república, y con más frecuencia para las deliberaciones». Sobre la teología de Varrón, cfr. A. Schiavone, *idem*, pp. 63-68; y más adelante pp. 333 y ss.

[34] Gelio, XIV, 7. Así Varrón y Ateyo Capitón discrepan sobre el voto de los senadores; pero están de acuerdo en contra de Junio Gracano.

[35] Sobre Manilio, cfr. Pomp., *D.* I. 2. 2. 39 (F. P. Bremer ed., p. 25); sobre la constitución de Rómulo: cfr. E. Gabba, «Studi su Dionigi d'Alicarnasso, 1. La costituzione di Romolo», en *Athenaeum*, 38, 1960, pp. 175-225; «Tendenze all'unificazione normativa nel diritto pubblico tardorepubblicano», en *La Certezza nel diritto romano*, G. Luraschi y M. Sargenti eds., Padua, 1987, pp. 168 y ss. En cuanto a las leyes de Numa, el *ius Papirianum*, que elaboró su sucesor el rey Anco Marcio, según Tito Livio (I, 32, 2) y Dionisio (III, 36, 4), es, sin duda, una compilación tardía, del siglo II o I: cfr. C. W. Westrup, «On the Antiquarian-Historiographical Activities of the Roman Pontifical College», en *Videnskr. Selsk. Histo.-Filol. Medd.*, 16, 1929, pp. 19 y ss. y E. Gabba, «Studi su Dionigi d'Alicarnasso, 1», en *Athenaeum*, 38, 1960, pp. 202-205.

El comentario se encuentra en el *De ritu sacrorum* de Flaco: cfr. Serv., *Ad Aen*. XIII, 836; *D.* L. 16. 144. Acerca del descubrimiento de los libros de Numa en el 181, cfr. Liv., XL, 29, 3-14; Plut., *Num*. 12. 2-5; Plinio, *N.H*. XIII, 27, 84-87; Val. Max. I, 1, 12. Según E. S. Gruen, el episodio es una invención (*Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leyde, 1990, p. 166). Ver también, G. Dumézil, *idem*, pp. 516-520.

[36] Sucesivamente, Dion. Hal., I, 80, 1: καὶ περὶ τὴν συνάγωγην τῆς ἱστορίας ἐπιμέλης (sobre la palabra griega ἱστορία en el sentido de investigación de datos concretos, cfr. P. Louis, «Le mot *istoria* chez Aristote», en *RPh*, 81, 1955, pp. 39-44); Cic., *De sen.* 38 (sobre Catón); *De orat*. II, 12, 53 (sobre los *monumenta*). El doble sentido de *monumentum* está atestiguado en los textos antiguos: Festus, p. 123 L.: *monumentum est… quicquid ob memoriam alicuius factum est, ut fana, porticus, scripta et carmina* (cfr. también Catón, fr. 83 P.; Gelio, III, 7, 19 [a propósito de Leónidas]: *virtutes decoravere monumentis: signis, statuis, historiis aliisque rebus*). Acerca del sentido de «testimonio» escrito, cfr. también Cic., *De div*. I, 39, 86; *Pro Deiot*. 37. Y además: Probo, *De notis*, § 1, donde *monumentum* hace referencia a los *libri pontificii*. Cfr. C. W. Westrup, *idem*, p. 15. Para otros ejemplos en la obra de Cicerón, ver H. Merguet, *Lexicon zu den philosophischen Schriften Cicero's*, II, Hildesheim, 1961[1892], pp. 579 y ss. Otros testimonios en *TLL*, s.v. *monumentum*. Sobre Catón, cfr. fr. 45 P. (a propósito de los orígenes de Pisa, por ejemplo): *Cato negat sibi compertum, sed inveniri*… Sobre los archivos de las ciudades, cfr. fr. 59 P. (Según Solino, II, 9, p. 36 Momms., los *Praenesti libri* daban la misma versión que él sobre la fundación de Preneste por Céculo [cfr. Fest., p. 38 L.]. Pero ¿entendía Solino por ello los registros sacerdotales locales, que Catón pudo también consultar [ver C. Letta, *idem*, n. 236], o los *Fastos* de Verrio Flaco [según J. N. Bremmer y N. M. Horsfall, *idem*, pp. 59 y ss.]?). Sobre los archivos de los santuarios, cfr. G. Traina, *idem*, pp. 615 y ss.: ejemplos de oraciones en Cato, *De agric*. 132; 141; 160; sobre la transmisión de sus discursos, cfr. *Orig*. V, 3 (y más atrás, n. 15).

[37] Macr., *Sat*. I, 13, 21: a propósito de la introducción de la intercalación en el calendario, Varrón invalida la hipótesis de Fulvio Nobilior (que la retrotraía a los decenviros, es decir, al 450) «al referir que los cónsules Pinario y Furio hicieron grabar una ley muy antigua, donde se menciona la intercalación, en una columna de bronce» (cónsules del 472). Ejemplos de mención de documentos: para L. Cincio, cfr. G. Funaioli ed., *idem*, p. 374, 6: dice que el mes de junio se llamaba juniano en Aricia y en Preneste; para Varrón, *L.L.* VI, 86: «ahora, antes de nada voy a referirme a los registros de los censores» (*nunc primum ponam de censoriis tabulis*); más adelante (88): «he

encontrado en los comentarios consulares el siguiente texto» (*in commentariis consularibus scriptum sic inveni*); cfr. también V, 21: cita los libros de los augures; V, 45-54: el ritual de los Argeos; V, 98: los libros pontificios; VI, 90-92; el *commentarium vetus anquisitionis* de un tal Marco Sergio… El juicio de Cicerón sobre Varrón se encuentra en *Phil.* II, 41, 104 y ss.

[38] Para la primera inscripción de Cincio, cfr. Festo, s.v. *tientem tertium*, p. 498, 4 L. = *GRF*, p. 375: el *elogium* contaba las hazañas del dictador y mencionaba el peso de la corona, que Cincio traduce por «dos libras y un tercio». Para la segunda: Liv., VII, 3, 5: *Lex vetusta est, priscis litteris verbisque scripta, ut qui praetor maximus sit idibus Septembribus clausum pangat: fixa fuit dextro lateri aedis Iovi Optimo Maximo, ex qua parte Minervae templum est*. Sobre este texto y su atribución a Cincio, cfr. J. Heurgon, «L. Cincius et la loi du *clavus Annalis*», en *Athenaeum*, 42, 1964, pp. 432-473. Cincio (como Tito Livio que lo cita) se equivocan en el sentido del rito, porque no comprenden el carácter mágico (confinar en el pasado las malas influencias) y piensan que el clavo permitía solamente contar los años. Cfr. J. Heurgon, *op. cit.*, n. 19, al que A. Magdelain sigue sobre este punto (*Ius Imperium Auctoritas*, Roma, 1990, p. 316) (el estudio del rito en sí mismo y de su realización en manos del *praetor maximus* o del dictador fue el objetivo de este primer artículo). Sobre la inscripción de Aricia, cfr. Cato, *Orig.* II, 28 = fr. 58 P.: «Egerio Bebio de Túsculo, dictador de los latinos, consagró un *lucus* a Diana en el bosque de Aricia. Los pueblos que allí se reunían son: Túsculo, Aricia, Lanuvio, Laurento, Cora, Tibur, Pomecia y los rútulos de Ardea». Compárese con Dion. Hal., V, 61, 5, quien da veintinueve nombres, lo que hace pensar que la cita de Prisciano sobre Catón es incompleta (como lo señala M. Chassignet, ed., *Origines*, 1986, p. 29, n.28,2); Tito Livio (II, 18, 3) puntualiza que había treinta pueblos, pero no da los nombres.

[39] O «de dichos monumentos». Podemos dudar aquí sobre la traducción: *monumentum* puede reenviar bien a las inscripciones, bien a los templos. Por nuestra parte, preferimos seguir la traducción de J. Heurgon (1964) por «documentos».

[40] Sobre Varrón. Cfr. Censor., *D.n.*, 14, 2-6: *Etruscis quoque libris fatalibus aetatem hominis duodecim hebdomadibus discribi Varro commemorat*; Gelio, II, 10, 3: se trata de la carta dirigida a S. Sulpicio Rufo en la que Varrón daba información al jurista sobre la expresión *favisae capitolinae*; decía concretamente «que no había encontrado en los documentos por qué son denominadas *favisae*, pero cuenta que Q. Valerio Sorano solía decir…» A diferencia de los anticuarios, los historiadores citan a menudo de segunda

mano o no se molestan en citar con precisión los documentos, de ahí los errores (cfr. C. Ampolo, «La storiografia su Roma arcaica e i documenti», en *Tria Corda*, Como, 1983, pp. 9-26 y J. Linderski, «Roman Religion in Livy», en *Livius. Aspekte seines Werkes*, W. Schuller ed., Constanza, 1993, p. 57). Por ejemplo, citando a Cincio sin comprobarlo, Tito Livio se equivoca al atribuir la inscripción relativa a la corona de oro a T. Quincio Flaminino en vez de a T. Quincio Cincinato (VII, 3, 5; cfr. J. Heurgon, «L. Cincius et la loi du *clavus Annalis*», en *Athenaeum*, 42, 1964, p. 434). Sobre los analistas del siglo I, cfr. Cuadrigario (fr. 40-41 P.) y Valerio Anciate (fr. 21 P.) quienes citan también cartas falsas del Senado. Cfr. B. W. Frier, *Libri annales pontificorum maximorum*, Roma, 1979, pp. 150 y ss. La referencia anterior de Tito Livio es IV, 20, 7: se trata de la cuestión de los expolios ópimos (cfr. más adelante, n. 113).

[41] Por orden, Pisón, fr. 20 P. (cfr. S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, II, Bari-Roma, 1983, p. 104; 706, quien demuestra cómo la historia de la batalla y la del lago Curcio se estudiaron desde un punto de vista topográfico [fr. 6; también fr. 16]; otros fragmentos podrían también atribuirse a Pisón [cfr. E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, p. 709]; se hace referencia al Capitolio, al Foro, a las estatuas… pero el tratamiento de esta topografía no es crítico; hay que esperar a Varrón para eso. Otros ejemplos en T. P. Wiseman, *Historiography and Imagination*, Exeter, 1994, pp. 37 y ss.). Sobre la emoción que suscitan los lugares: Cic., *De leg.* II, 4; *De fin.* V, 1, 2: *tanta vis admonitionis inest in locis*; sobre la tumba de Arquímedes, *Tusc.*, V, 23, 64; el elogio a Varrón está en *Acad.* I, 3, 9; acerca de las escalas de Eneas, cfr. J. Perret, *Les Origines de la légende troyenne de Rome (281-31)*, París, 1942, p. 58; 120 y ss.; 580 y ss.

[42] Por orden, Dion. Hal., I, 14, quien repite la enumeración de Varrón (sobre este texto, cfr. J. Poucet, «Les origines mythiques des Sabins à travers l'œuvre de Caton, de Cn. Gellius, de Varron, d'Hygin et de Strabon», en *Études étrusco-italiques*, Lovaina, 1963, pp. 175 y ss.); para Labeón, ver Fest., p. 298, 6-9 y 474, 19-21 L. (cfr. M. Bretone, «Il "diritto antico" nella polemica antiaugustea», en *QS*, 8, 1978, p. 281); sobre el espíritu anticuario de Plinio, cfr. L. Braccesi, *Epigrafia e storiografia*, Bari, 1981, pp. 57-93; y acerca de las investigaciones de Catón, ver *Orig.* II, 21 = fr 50 P.

[43] En la actualidad los libros topográficos de las *Antigüedades* han desparecido casi por completo, pero es posible recuperar su espíritu a partir del libro V del *De lingua latina*, del libro III del *De vita populi Romani* y de algunos testimonios dispersos. Habría que añadir a estos textos, aunque desconocemos su contenido, un libro sobre

los orígenes de las tribus romanas (*Tribuum liber*) y tres *Rerum urbanarum libri* que, según B. Riposati («La fortuna dei frammenti storici di Varrone Reatino», en *StudUrb*, 1975, p. 320), eran, al menos en parte, obras topográficas (fragmentos en P. Mirsch, *idem*, pp. 100 y ss.; cfr. también K. G. Sallmann, *idem*, cap. 1). La expresión *res urbana*, en efecto, reenvía al funcionamiento de las instituciones (y, por tanto, a su localización) y a la gestión cotidiana de los asuntos de la ciudad, como lo sugieren tanto la correspondencia de Cicerón donde los *acta populi* son también denominadas *commetarium rerum urbanarum* (*Fam.* VIII, 2, 2; 11, 4; 23, 2), como un testimonio de Aulo Gelio donde a propósito del *Commentarium* que Varrón dirigió a Pompeyo se dice que el sabio era, según el general, *expers rerum urbanarum* (XIV, 7).

[44] Sucesivamente, Liv., XXVIII, 56, 3 (referencia a la tumba de Escipión el Africano. Señalaremos que la *descriptio loci* pertenece en general a la poesía: encontramos buenos ejemplos en Lucano [*Phars.* II, 610; 390] y, antes que él, en Virgilio o Propercio). Casio Hemina, fr. 15 P. (*cloaca*); fr. 26: *in compito Acilio* (médico griego). Sobre el episodio de la cerda: Casio lo localizaba en el reinado de Rómulo y en Roma, mientras que para Fabio y Catón, como más tarde para Virgilio (*Aen.* VIII, v. 81 ss.) y Dionisio (I, 55, 2 al 57, 1), estaba relacionado con Eneas y con su primera fundación (Alba según uno, y Lavinio según el otro): Fabio, fr. 4 P.; Catón, fr. 13 P.; Casio, fr. 11 P. Sobre los debates topográficos en la obra de Casio, cfr. el análisis preciso de E. Rawson, «The First Latin Annalists», en *Latomus*, 1976, pp. 696 y ss. Sobre Pisón: cfr. fr. 4; 15; 6, etc. (y E. Rawson, *op. cit.*, pp. 702 y ss.). Sobre Catón, cfr. Corn. Nep., *Cato* 3, 3 (cfr. también Dion. Hal. I, 11, 1; 74, 2 y Solino, II, 2).

[45] Acerca del *Mystagogicon*, cfr. *GRF*, p. 375. Cicerón da a la palabra griega el sentido de «guía» (Cic., *Verr*, II, 4, 132), un sentido que mantendrá en el Renacimiento (cfr. J. Heurgon, «L. Cincius et la loi du *clavus Annalis*», en *Athenaeum*, 42, 1964, p. 435). Sobre Cincio, cfr. más atrás, n. 32. Sobre Santra, *GRF*, p. 386, 7: reconocemos, no obstante, que el fragmento, que proviene de Festo, es muy difícil de reconstruir.

[46] Varrón nos dejó, de hecho, dos definiciones de *septimontium*. Según una, completamente nueva, «el lugar en el que hoy se levanta Roma se denominó *Septimontium* por los «siete montes» que más tarde la ciudad ciñó con sus murallas» (*L.L.* V, 41). Como ha demostrado R. Gelsomino *(Varrone e le sette colline*, Roma, 1975), el topónimo no existía antes de Varrón. Cicerón no hace alusión a él: éste no veía en Roma otra cosa que una ciudad «por naturaleza unitaria» (*De rep.* II, 6, 11). Según la

segunda definición, se trataba de una fiesta anual celebrada únicamente por los habitantes de las siete colinas el 11 de diciembre. Acerca de esta fiesta, había dos tradiciones distintas: la más antigua la presenta como una celebración de los habitantes de las ocho pequeñas colinas de la ciudad —Palatino, Velia, Germalo, Cispio, Opio, Fagutal, Subura y una parte del Celio; el testimonio viene de Labeón, citado por Festo (p. 474-476, 1 L.). La otra tradición, que Varrón forja sobre la etimología de la palabra que parece contener el número 7, sostiene la idea de que el nombre de la Roma pre-romana correspondía, de hecho, con el espacio que rodean los muros servianos, con los verdaderos montes geográficos: Palatino, Celio, Esquilino, Viminal, Quirinal, Aventino y Capitolio. La invención de Varrón consiste precisamente en establecer un vínculo entre el ritual atestiguado y un lugar (siete colinas en el interior de la muralla serviana): «El día del *Septimontium* se llama así por los siete montes sobre los que estaba asentada la ciudad; era una fiesta, no de todo el pueblo, sino sólo de las gentes de los montes» (*L.L.* VI, 24). Después de Varrón, en época de Domiciano, la fiesta del Septimontium se convierte en la fiesta de toda Roma (Suet., *Dom.* 4, 12). Hay, por tanto, en esta idea de las siete colinas una reconstrucción, que Plutarco además suponía (*Quaest. rom.* 69) y que pretende reconstituir la unidad original de la ciudad y la continuidad topográfica con la época monárquica propiamente dicha. Sobre la oposición Labeón/Varrón, ver también J. Poucet, «Le Septimontium et la Succusa chez Festus et Varron», en *BIBR*, 32, 1960, pp. 25-73. Por lo que respecta a la *Roma quadrata*, la evolución es la misma. La idea de una ciudad romúlea situada en el Palatino «entra en crisis» con Varrón, según D. Musti («Varrone nell'insieme delle tradizioni su Roma quadrata», en *StudUrb*, 1975, pp. 310 y ss.). A partir de ese momento, no hay duda de que lo que perdura en el Palatino es un lugar sagrado, pero la ciudad romúlea ocupa, al menos, el Palatino, el Capitolio y el Foro. Para una evaluación arqueológica, ver A. Grandazzi, «La *Roma quadrata*: mythe et réalité?», en *MEFRA*, 1, 1993, pp. 493-541.

[47] Por orden, Prop., *El.* IV, 1, 69; Varr., ap. Aug., *Civ. Dei* III, 17, *In fine*; sobre el vínculo entre ritual y topografía, cfr. por ejemplo, Varr., *L.L.* VI, 24.

[48] Varr., *L.L.* V, 41, 42: «El monte Capitolio se llama así porque en él, cuando se estaban excavando los cimientos del templo de Júpiter, se encontró —según cuentan— una cabeza (*caput*) humana. Este monte en tiempos precedentes se denominó *Tarpeius*, derivado de *Tarpeia*, una virgen vestal a quien allí mismo los sabinos dieron muerte y enterraron bajo sus armas. Aún se conserva el recuerdo de este

nombre, pues todavía hoy un roquedo de esta colina se denomina Roca Tarpeya (*Tarpeium saxum*). Según cuenta la tradición, en épocas pretéritas el monte se conocía como «de Saturno» (*mons Saturnius*)… Se encuentra escrito que en esta colina estuvo emplazada una antigua ciudadela llamada *Saturnia.* Aún se conservan hoy tres huellas (*vestigia*) de la misma: el templo de Saturno en la angostura de su acceso; la puerta Saturnia, que hoy denominamos *Pandana*, y que Junio, en sus escritos, ubica en aquel lugar; y, a la espalda del templo, las paredes exteriores del muro que presentan, en medio de otras leyes referidas a edificios privados, la siguiente inscripción: *Saturni* (de Saturno)».

[49] Suet., *Caes*. 44, 3: *Caesar destinabat ius civile ad certum modum redigere atque ex immensa diffusaque legum copia optima quaeque et necessaria in paucissimos conferre libros*. En el proyecto hay una idea de selección, como lo demuestra el empleo de las palabras *optima et necessaria*. Existe además una preocupación por la eficacia: *in paucissimos libros* (ver pp. 123 y ss.)

[50] Por orden, Varr., *R.R.* I, 6, 2 (cfr. I, 8) (tierras); Plinio, *N.H*. II, 5, 69 (pueblos albanos); Varr., *L.L.* VII, 107-108 (comedias); Serv., *Ad Aen*. VII, 176 (fr. 37 Fraccaro) (préstamos); Varr., *R.R.* I, 10, 1-2; 25, 3 (medidas); *R.R.* I, 2, 6-7; 44, 2 (tasa de producción). Sobre la lista de los dioses, cfr. Aug., *Civ. Dei* VI, 9. Varrón había dado así la lista de los cuarenta y tres dioses que compartían el nombre de Hércules (Serv., *Ad Aen*. VIII, 564), y posiblemente Cicerón, por su parte, parodia esta erudición en el *De nat. deor*. III, 16, 42 y 53-60: (y el comentario de M. Van den Bruwaene en su edición de 1981, p. 70, n. 96 y p. 94, n. 193, quien, por el contrario, ve aquí la influencia de Carnéades en Cicerón). Estas listas de dioses, que los mitógrafos (*theologoi*) compilaban, eran conocidas en Grecia (cfr. J.-L. Girard, «Probabilisme, théologie et religion», en *Mélanges R. Schilling*, París, 1983, pp. 117-126).

[51] Sobre las listas: Varr., *R.R.* I, 1, 8-9; Vitr., *De arch*. VII, *praef*. 11-15; éste será también el método de Plinio el Viejo: cfr. Plinio el J., *Ep*. III, 5. Acerca de los inventarios administrativos, cfr. C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988, pp. 181 y ss.; C. Moatti, *idem*, p. 54; y 56 y ss. Sobre Catón , cfr. *De agric*. 135; sobre Tiberio, Ap., *B.C*. I, 18; Liv., *Per*. 58, 2. Para los cipos, cfr. *ILLRP*, 467-475; *AE*, 1979, 196; cfr. también F. De Martino, «Gromatici e questione graccane», en *Studi Guarino*, VII, 1984, pp. 3135-3137 y F. T. Hinrichs, *Histoire des institutions gromatiques*, París, 1989[1974], p. 60.

[52] Sobre el proyecto de César: Suet., *Caes*., 44, 4: *bibliothecas Graecas Latinasque quas maximas posset publicare, data Marco Varrone cura comparandum ac digerendadum*. Sobre la realización de Polión: Plinio, *N.H*. XXXV, 2, 10; Isid., *Orig*. I, 5, 2: *primum… Romae bibliothecas publicavit Pollio, Graecas simul atque Latinas, additis auctorum imaginibus in atrio quod de manubiis magnificentissimum instruxerat*; Ov., *Trist*. III, 1, 71-72; Plinio, *N.H*. VII, 115; sobre el *Atrium Libertatis*, cfr. en último lugar N. Purcell, «*Atrium Libertatis*», en *PBSR*, 61,1993, pp. 125-155. Augusto continuará esta obra: construcción de otras bibliotecas (cfr. P. Fedeli, «Biblioteche private e pubbliche a Roma en el mondo romano», en *Le Biblioteche nel mondo antico e mediavale*, G. Cavallo ed., Roma-Bari, 1988, pp. 49 y ss.), «institucionalización» de la poesía (Horacio, Virgilio, Tito Livio) y, en cierta medida, «funcionarización» de los expertos en derecho a través de la instauración de un *ius publice respondendi* (cfr. M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], pp. 261 y ss. y A. Magdelain, *Ius Imperium Auctoritas*, Roma, 1990, pp. 103 y ss., quien propone una definión más flexible de este derecho); y puede que incluso en el campo de la aruspicina: cfr. Dio., LII, 36, 3: se trata del famoso discurso de Mecenas en el que propone publicar las listas de arúspices y augures que, en cierto modo, contaban con el beneplácito oficial (sobre este texto, A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'antiquité*, IV, París, 1882, pp. 307-308, citado por H. Massapairault, *idem*, p. 18).

[53] Sucesivamente Plinio, *N.H*. XXXV, 9, 26; Suet., *Caes*. 10; y Plinio, *N.H*. XXXV, 9, 26 (sobre Agripa).

[54] Sobre Ático: Corn. Nep., *Att*. 18, 7. Para Varrón, cfr. Plinio, *N.H*. XXXV, 2, 11: con las *imagines*, escribe éste, Varrón inmortalizó a esos hombres y «concedió este beneficio a gente con la cual él no estaba emparentado». Varrón comenzaba explicando el valor del número 7 (Gelio, III, 10); después seguían los retratos y los textos. Aulo Gelio transcribe el elogio a Homero (III, 11). Para una serie de debates sobre la organización de esta obra, cfr. F. Ritschl, *idem*, pp. 511-592. Varrón se inspiró, sin duda, en los *Pinakes* de Calímaco (sobre este último, cfr. A. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship. From the Beginning to the End of the Hellenistic Age*, Oxford, 1968, pp. 127 y ss. y R. Blum, *Kallimachos und die Literaturverzeichnung bei den Griechen. Untersuchungen zur Geschichte der Bibliographie*, Frankurt, 1977). Sobre Veleyo, cfr. L. Alfonsi, «Caratteristiche della letteratura giulio-claudiana», en *ANRW*, II, 32, 1, Berlín-Nueva York, 1984, pp. 10 y ss.

[55] Suet., *Caes*. 44, 3 (texto citado en n. 49); cfr. también Isidoro, *Etym*. V, 1, 5: «El primero que pretendió recoger las leyes en libros fue el cónsul Pompeyo (*leges autem redigere in libris primus consul Pompeius instituere voluit*), pero no perseveró en su intento por temor a sus detractores. Más tarde comenzó a hacerlo César, pero murió asesinado antes de concluir su obra ». El consulado de Pompeyo es, sin duda, el tercero, el del 54, cuando Pompeyo ejerció el cargo en solitario. Cfr. E. Polày, «Der Kodifikationsplan des Pompeius», en *AAntHung*, 13, 1963, pp. 85-95 y «Der Kodifikationsplan des Caesar», en *Iura*, 16, 1965, pp. 27 y ss.. Sobre la cuestión de si el objetivo de estos proyectos de codificación era el derecho privado o el público, es imposible pronunciarse: cfr. los comentarios de J. L. Ferrary, «Chapitres tralatices et références à des lois antérieures dans les lois romaines», en *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne: hommage à la memoire d'André Madgelain*, París, 1998.

[56] En primer lugar, Liv., III, 34, 6 (*in hoc cumulo*…). Sobre la inscripción de las leyes, cfr. Suet., *Caes*. 28, 2: *in aes incisa*; Liv., VIII, 11, 16; Cic., *De leg*. III, 11. Pero, según ha sugerido acertadamente Rodríguez Almeida, el bronce se reservaba más bien para su exhibición pública. Sobre el almacenamiento en el *aerarium*, cfr. Schol. Bob., *Ad Sest*. 140 St.: *quoniam leges in aerario condebantur*; Sisenna, fr. 117 P.: *uti lex perveniret ad quaestorem*… Cfr. G. Cencetti, «Gli archivi dell'antica Roma nell'età Repubblicana», en *Archivi*, 1940, pp. 20 y ss.

[57] Cfr. C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988, pp. 181 y ss. La bibliografía sobre los archivos de Roma es muy poco voluminosa: reenviamos a G. Cencetti, *idem*; C. Nicolet, «Le temple des Nymphes et les distributions frumentaires à l'époque républicaine», en *CRAI*, 1976, pp. 29 y ss. y *L'Inventaire du monde*, París, 1988; cfr. también la obra colectiva *La Mémoria perdue*, S. Demougin ed., París, 1994.

[58] El proyecto de sistematización se presenta en el *De oratore*, escrito en el 55 (cfr. *De orat*. I, 189-190, y más adelante, pp. 354 y ss.). Del *De iuri civili in artem redigendo* de Cicerón no tenemos más que algunos breves fragmentos que no permiten juzgar el contenido de la obra (cfr. F. P. Bremer ed., *idem*, p. 130). Sobre Sabino, cfr. A. Magdelain, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Roma, 1995, pp. 198-202.

[59] Sobre la dictadura silana, cfr. E. Gabba, «Tendenze all'unificazione normativa nel diritto pubblico tardo-repubblicano», en *La Certezza nel diritto romano*, G. Luraschi y M. Sargenti eds., Padua, 1987, pp. 169 y ss. En cuanto a los panfletos, mencionaremos, por ejemplo, la «constitución de Rómulo» que cita Dionisio de Halicarnaso y que se basa en un panfleto de época silana (E. Gabba, «Studi su Dionigi

d'Alicarnasso», en *Athenaeum*, 38, 1960, pp. 175-225), augustea (J.-C. Richard, *idem*, pp. 344), o puede que cesariana (M. Polhenz, 1924, seguido por S. Weinstock, *idem*, pp. 180 y ss.). Sobre las leyes tribunicias, ver cap. 1, n. 23. Sobre el *De legibus*, cfr. K. Girardet, *Die Ordnung der Welt. Ein Beitrag zur philosophischen und politischen Interpretation von Cicero Schrift* «*De legibus*», Historia, Einzelsch. 42, Wiesbaden, 1983, pp. 164 y ss.): según él, este texto y el *De republica* son programas de codificación a poner en práctica, para los cuales Cicerón habría preferido recurrir a una dictadura *reipublicae constituendae* o a un decenvirato legislativo. La tesis es por completo discutible, si pensamos en las críticas que Cicerón formuló en contra de cualquier forma de poder absoluto. Por el contrario, podemos suponer que la codificación de Cicerón era una forma de proponer una reforma global sin recurrir a una dictadura. Sobre el programa de Pompeyo, cfr. Isid., *Etym.* V, 1, 5 (texto citado en n. 55), según el cual el general romano lo habría abandonado «por temor a los odios». Según E. Polày («Der Kodifikationsplan des Pompeius'», en *AAntHung*, 13, 1963, pp. 85-95), esta tentativa de restauración silana habría provocado una fuerte oposición. No obstante, podemos preguntarnos si éste no había comenzado ya la codificación. En efecto, como cónsul único en el 52, había hecho votar la *lex Pompeia de iure magistratuum* de la que sólo conocemos un capítulo: el referente a la disposición que prohibía la declaración de una candidatura *in absentia* (Suet., *Caes.* 28). Se trataba, por supuesto, de una medida oportunista, en el momento en que César estaba negociando desde la Galia su próxima candidatura al consulado, pero, en cualquier caso, era una medida institucional que reafirmaba los principios generales de la constitución romana. En la misma época, en el *De legibus*, a Ático le preocupaba que los magistrados la mayoría de las veces desconocieran el derecho que les concernía (*plerosque in magistratibus ignoratio iuris sui*) y pedía a Cicerón que tratara sobre los poderes de la magistratura (*de potestatum iure*) (*De leg.* III, 48). ¿Una coincidencia? En cualquier caso el problema de la reglamentación a través de la ley escrita era un tema de actualidad. Sobre las recopilaciones privadas, cfr. G. Watson, «The Natural Law and Stoicism», en *Problems in Stoicism*, A. A. Long ed., Londres, 1971, pp. 132-168 y E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, pp. 352-354. Acerca de la comparación entre Pompeyo y Sila, cfr. por ejemplo, Cicerón (*Att.* IX, 7, 3; IX, 10, 2: *sullaturit animus Pompei*…) y César (*B.C.* I, 5; *Ad Opp. et Corn. Balb.* en Cugusi, II, 1, nº52).

[60] La primera cita es de P. Nora, «Entre mémoire et histoire», en *Lieux de mémoire I: La République*, París, 1984, p. xxvi; la segunda de A. Koyré, «Du monde de l'à-

peu-près à l'univers de la précision», en *Critique*, 1948, pp. 806-823 = *Études d'histoire de la pensée philosophique*, 1971[1961], p. 318; y la tercera de Clemenceau.

[61] La dificultad de esta evaluación reside en el carácter limitado del corpus de documentos de archivo que ha llegado hasta nosotros. C. Nicolet tuvo la idea de catalogar el conjunto de testimonios indirectos que atestiguan la existencia de estas series de documentos, es decir, de buscar en cierto modo las huellas de esta administración. Un grupo de trabajo reunido en torno a este programa, «La memoria perdida», intenta analizar la cuestión punto por punto. Cfr. C. Nicolet, «A la recherche des archives oubliées: une contribution à l'histoire de la bureaucracie romaine», en *La Mémoire perdue*, S. Demougin ed., París, 1994, pp. v-xvii y el resto de esta obra colectiva.

[62] Algunos registraban las tierras con falsos nombres o con nombres de familiares, lo que les permitía defraudar con toda tranquilidad: cfr. Ap., *B.C.* I, 8. Sobre las *leges de modo agrorum*, ver G. Tibiletti, «Il possesso dell'*ager publicus* e le norme *de modo agrorum*», en *Athenaeum*, 26 y 27, 1948-1949, pp. 173-236 y 3-41. Sobre la concesión precaria, ver en último lugar, C. Moatti, «Étude sur l'occupation des terres publiques à la fin de la République romaine», en *CCG*, 3, 1992, pp. 57-75.

[63] Habría que elaborar una lista con todas las medidas adoptadas en este sentido desde el siglo II: no solamente las leyes suntuarias que tenían por objetivo luchar contra el lujo desfavorable para el Estado, contra la malversación de dinero, o contra la corrupción política (Catón, *Discurso sobre sus gastos*, en *ORF*, fr. 171), sino también las medidas de Catón en Hispania (Liv., XXXIV, 9, 1) o en Cerdeña (Plut., *Cato maior* 6, 2-4); la *lex Petilia* para controlar el uso del dinero que Antíoco pagó (G. Rotondi ed., *idem*, p. 275); la *lex Calpurnia de repetundis* del 149, que crea el primer tribunal para juzgar las exacciones de los gobernadores en las provincias y que posiblemente obligaba a rendir cuentas… Sobre la rendición de cuentas, cfr. E. Fallu, «Les rationes du proconsul Cicéron. Un exemple de style administratif et d'interprétation historique dans la correspondance de Cicéron», en *ANRW*, I, 3, Berlín-Nueva York, 1973 (y más adelante, pp. 204 y ss.). Sobre Catón y los escribas, cfr. Plut., *Cato min.* 16, 4. Sobre Cicerón y los censores, cfr. *De leg.* III, 11: «Que los censores custodien la autenticidad de los textos legales. Que los magistrados, al volver a ser privados, den cuenta ante ellos de sus actos, pero que no por eso queden libres ante la ley». Por último, sobre la protección de los textos legislativos contra la falsificación, cfr. n. 14.

[64] Para establecer la lista de las obras auténticas de Plauto, Varrón busca un criterio objetivo: la combinación de rasgos propios de la lengua y del genio de Plauto —la *proprietas*—; una forma, además, de interpretar sin dogmatismo y de buscar lo más probable. Cfr. Gelio, II, 3. Otro ejemplo de debate acerca de las atribuciones de las obras se encuentra en Cic., *Brut.* 99-100. Sobre los errores de los copistas, cfr. por ejemplo, Cic., *Att.* XIII, 22, 3.

[65] Liv., VIII, 40, 4; cfr. IV, 23, 3: «Licinio se inclina por seguir, sin ninguna duda, los libros línteos, Tuberón no está seguro de cuál es la verdad. Entre las demás cuestiones cubiertas por el velo de su antigüedad, quede también ésta en la incertidumbre». Sobre la cuestión de la «certitud» en el campo del derecho, cfr. G. Luraschi y M. Sargenti eds., *idem* (sobre todo las contribuciones de E. Gabba y de F. Bona).

[66] Cic., *Brut.* 181 (cfr. § 26); cfr. *De inv.* I, 27, 39: «se consideran las cosas que hayan pasado, y de estas mismas las que o por vejez (*vetustas*) se hayan vuelto obsoletas o parezcan increíbles, de modo que ya se reponen en el número de las fábulas, y las que, aunque realizadas hace ya largo y alejadas de nuestra memoria (*quae iam diu gesta et a memoria nostra remota*), sin embargo nos dan fe de que fueron transmitidas conforme a la verdad (*vere tradita esse*), porque en la literatura subsisten determinados monumentos suyos (*quia eorum monumenta certa in litteris exstant*)». Esta definición corresponde a la que se da de la *historia* en este mismo texto (I, 19, 27): *gesta res, ab aetatis nostrae memoria remota.* La *historia* no es, por tanto, necesariamente historia contemporánea, sino aquella que se basa en documentos fiables. Aulo Gelio (V, 18, 1) ofrece una definición diferente, según la cual la *historia* aborda los acontecimientos de los que el autor ha sido testigo.

[67] Varr., ap. Censor., *D.n.* 21; Lucr., *De rer. nat.* V, 1446-1447. Debemos añadir que la crítica a los anales afecta a su contenido, no al modo de exposión por años, adoptado de hecho por todos los historiadores latinos (cfr. C. W. Fornara, *The Nature of History in Ancient Greece and Rome*, Berkeley-Los Angeles-Londres, 1983, pp. 27 y ss.). Por lo que respecta al debate acerca del estilo, era inseparable del método, como señala Cicerón: *De orat.* II, 51 y ss.; cfr. Suet., *Gramm.* 10: Lucio Ateyo Filólogo, maestro de Salustio y de Asinio Polión, dedicó a este último un método histórico: *instruxit praeceptis de ratione scribendi.* Sobre el método histórico de Cicerón: *De leg.* I, 3, 8. Los fragmentos de C. Fanio se refieren a la historia de los Graco. Sisena escribió una historia de la guerra social y una biografía de Sila. Salustio da cuenta de la conjura de

Catilina (él tenía 23 años cuando se produjo) y, en las *Historias*, de todo el período que siguió a la dictadura de Sila. Asinio Polión hace comenzar su historia en el 60.

[68] Plut., *Numa* 1, 2 = *FGrH*, 840 F 3a. Cfr. H. Peter, *idem*, I, p. xxxix y ss. Como sugiere B. W. Frier, *Libri annales pontificorum maximorum*, Roma, 1979, pp. 121-123, posiblemente se trata de G. Claudio Cuadrigario, cuyos *Annales* comenzaban justo después del incendio galo —mientras que los historiadores hasta entonces habían comenzado con la fundación de Roma—, y quien se muestra escéptico con respecto a las fuentes, al contrario que su contemporáneo Valerio Anciate. Acerca de este incendio del que toda la tradición historiográfica romana habla, pero del que la arqueología no ha encontrado ningún rastro, cfr. B. W. Frier, *op. cit.* p. 126 y C. Ampolo, *idem*, pp. 9-10. Sobre la crítica a las leyendas, citaremos también a Calpurnio Pisón, cónsul en el 133, quien discute sobre las tradiciones aceptadas (cfr. sobre Tarpeya, fr. 5 P.); y a Cicerón que critica a los crédulos: cfr. *De leg.* I, 1 y ss; *De div.* I, 105.

[69] La primera cita de Tito Livio está sacada del libro VI (1, 4-6) (cfr. también VIII, 40, 4; y además, sobre la relación entre historia y escritura, Cic., *De inv.* I, 27, 39). Sobre la preferencia por la historia antigua, cfr. Liv., *praef.* 5; luego, sucesivamente, cfr. Liv., II, 21, 2: sobre la batalla del lago Regilo; y Liv., IV, 23, 3. Aquí el debate se centra en la fiabilidad de los *libri lintei*, lista de magistrados distinta de los *Annales* de los pontífices (cfr. Serv., *Ad Aen.* I, 373): dos historiadores, Licinio Macro y Tuberón, decían haberlos consultado, pero discrepaban sobre los nombres de los cónsules. La cuestión es saber por qué, a la vez que se considera un documento poco fiable en palabras de Tuberón, se utiliza en lugar de los fastos pontificios. Según R. M. Ogilvie (*A Commentary on Livy. Books, 1-5*, Oxford, 1958, p. 47), la razón es que, sin duda, en esa época se cuestionaba bastante los propios fastos de los pontífices y los gramáticos no los habían «fijado» de forma científica todavía. Esta interpretación va en la misma dirección que la de B. W. Frier, *Libri annales pontificorum maximorum*, Roma, 1979 (cfr. más adelante, n. 77).

[70] Por orden, sobre Catón: Corn. Nep., *Cato* 3; sobre Cicerón, Cic., *Brut.* 16, 62: *his laudationibus historia rerum nostrarum facta est mendosior; multa enim scripta in eis quae facta non sunt, falsi triumphi, plures consulatus, genera etiam falsa et ad plebem transitiones*; cfr. también, Cic., *Att.* VI, 1, 17: Cicerón se burla de Metelo Escipión porque no sabe (¿o finge desconocer?) que su bisabuelo no fue censor y ha hecho grabar la inscripción CES bajo una estatua en su honor. Sin embargo, añade, «la estatua situada en alto cerca de la parte posterior del templo de Ops no tiene inscrito más que COS.».

Luego Liv., VIII, 40, 4 (y el comentario de B. Gentili y G. Cerri, *idem*, p. 88). Sobre los elogios falsos, cfr. también Liv., IV, 16, 3 y ss.; VII, 9, 4; XXII, 31, 11; Plinio, *N.H.* XXXV, 8. Acerca de la crítica a las familias Fabia y Claudia, cfr. los comentarios de S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, II, Bari-Roma, 1983, pp. 246 y ss.; 281 y ss.; 311 y ss.

[71] Sobre Mesala, cfr. Plinio, *N.H.* XXXV, 2, 8; sobre Ático, cfr. Corn. Nep. *Att.* 18; Asconio, p. 162, 58 St.: sobre Higinio, cfr. T. P. Wiseman, «Legendary Genealogies in the Late-Republican Rome», en *Greece and Rome*, oct., 1974, p. 157; sobre el foro de Augusto, P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Turín, trad. ital., 1989, p. 227 (trad. cast. *Augusto y el poder de las imágenes*, Madrid, Alianza, 1992) y bibliografía. Tenemos también testimonios de este despertar genealógico especialmente en las monedas; cfr. R. Brilliant, *Gesture and Rank in Roman Art*, New Haven, Connecticut, 1933, pp. 37 y ss.; T. P. Wiseman, *op. cit.*, pp. 153-157.

[72] Por orden, Cic. *Att.* VI, 1, 8 (50 a.C.); sobre Pitágoras y Numa, *De rep.* II, 15, 28-29 (cf. también 17,34: según Cicerón, la influencia griega comienza solamente con Tarquinio). Plutarco cuenta que Claudio, el autor de las *Refutaciones cronológicas,* criticaba sobre esta cuestión a M. Calpurmio Pisón Frugi, cónsul plebeyo en el 133, quien afirma ser descendiente de Numa: cf. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico,* II, Bari-Rome, 1983, n. 431; por último, Cic. *Att.,* XVI, 13a (b), 2 (acerca del error de Cicerón, ver Broughton, III, *s.n.* C. Fammius M. f.); ver también *Att.,* XII, 23.2; 24.2; 5b; XIII, 33,3.

[73] Sobre Catón, cfr. Dion. Hal., I, 74, 2; Veleyo habla de la *diligentia Catonis*, de su búsqueda de la exactitud, sobre todo con respecto a las cifras (cfr. por ejemplo, *Orig.* III, 1, donde discute la fecha de la fundación de Capua); sobre Varrón, cfr. *Acad.* I, 3, 9, donde Cicerón le agradece el haber estudiado las *descriptiones temporum*. Sobre el *De numeris*, cfr. M. Ferrero, *idem*, pp. 327 y ss.; A. T. Grafton y N. M. Swerdlow, *idem*. Sobre Nepote: Catulo, I, 5-6 (cfr. H. Peter, *idem*, I, p. xxxviii, y G. D'Anna, «Contributo alla cronologia dei poeti latini arcaici. 1. I. *Chronica* di Cornelio Nepote, fonte secundaria di S. Gerolamo», en *RIL*, 1953, p. 228. Sobre toda esta literatura, cfr. S. Mazzarino, *Il pensiero storico classico*, II, Bari-Roma, 1983, pp. 163 y ss.

[74] Sobre la fecha varroniana de la fundación de Roma, cfr. Cic., *Brut.* 72; Solino, I, 72; cfr. H. Peter, *idem*, p. 25, n. 3. El historiador siciliano Timeo había propuesto el 814-813, y Eratóstenes el 751-750 (Solino, I, 27). En Roma, Cincio Alimento daba el 729-728 y Fabio Píctor el 748-747 (acerca de sus cálculos, cfr. S. Maz-

zarino, *Il Pensiero storico classico*, III, Bari-Roma, 1983, p. 415). Se dudaba sobre todo entre el 759 y el 743. Polibio da el 751-750 (VII, 11a, 2), como en el siglo I Lutacio Catulo (fr. 12 P.), Cornelio Nepote (fr. 3 P.) o Diodoro (VII, 5, 1). En cuanto a Cicerón, si bien en el *De re publica* (II, 18) sigue la versión del 751-750, en el *Brutus* (72) dice seguir a Ático (cfr. G. D'Anna, «Alcune considerazioni sulla fortuna del *Liber Annalis* di Attico», en *StudUrb*, 1975, pp. 337-338, quien retoma lo dicho por F. Münzer, «Atticus als Geschichtschreiber», en *Hermes*, 1905, pp. 50-100). Sobre los excesos de las dataciones varronianas, cfr. Aug., *Civ. Dei* XVIII, 2 y ss. (y en este libro, cap. 2): Varrón llegó, por ejemplo, a datar el combate entre Atenea y Poseidón en Atenas. Cfr. también F. Della Corte, *Varrone*, Florencia, 1970[1954], p.134 y B. Riposati, «Sur les Lupercales vus par Varron», en *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, J. Collart ed., París, 1978, pp. 57 y ss.

[75] Sobre el nacimiento de la República, Varrón, Dionisio y los fastos capitolinos adoptan una cronología alta (que Clemente de Alejandría retoma), es decir, el 509, mientras que Diodoro propondrá una cronología baja (el 482): cfr. S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, II, 1983, pp. 479 y ss. Sobre las biografías de hombres ilustres: cfr. las *Hebdómadas* de Varrón, el *Liber annalis* de Ático, las biografías de Cornelio Nepote… También en Alejandría, a partir del siglo III, el trabajo hermeneútico de los textos se acompañaba de una investigación cronológica y biográfica (cfr. A. La Penna, «Testo e letteratura: l'ermeneutia letteraria», en *Il Sapere degli antichi*, II, M. Vegeti ed., Turín, 1992, p. 47, quien subraya la influencia de los *Pinakes* de Calímaco en las *Hebdómadas* de Varrón). Por último, Varrón, siguiendo a otros, intentó establecer una cronología que permitiera datar las obras de arte (cfr. Plinio, *N.H.* XXXV, 157). Él es el único que lo consiguió. Pero, como señala E. Rawson («The First Latin Annalists», en *Latomus*, 1976, sobre todo p. 244) su método sigue siendo muy simple con respecto al método griego (cfr. Plut. *Arístides*, 1, 6, 2). Sobre los debates del *Brutus*: *Brut*. 72, (sobre Livio Andrónico; cfr. también Ático, fr. 5 P., II, p. 7; S. Mariotti, *idem*, pp. 14-28); *Brut.* 60 (sobre Nevio): el libro de Varrón al que hace referencia Cicerón es el *De poetis* (Gelio, XVII, 21, 45): cfr. *GRF*, pp. 209-210; H. Dalhmann, *Studien zu Varro de poetis*, Wiesbaden, 1962, pp. 52-53.

[76] Por orden, Cic., *Brut.* 15 (*explicatis ordinibus*); *Orat.*, 34, 120 (cfr, también *De fin.* II, 21, 67); Corn. Nep., *Att.* 18, 1-2; cfr. *Att*., fr. 7 y 8 P.; sobre los anales pontificales, Cic., *De orat.* II, 52. El pasaje de Cicerón concuerda perfectamente con la definición de Servio (*Ad Aen.* I, 373): *ita autem annales conficiebantur: tabulam dealbatam quo-*

tannis pontifex maximus habuit, in qua praescriptis consulum nominibus et aliorum magistratuum digna memoratu notare consueverat domi militaeque terra marique gesta per singulos dies, cuius diligentiae annuos commentarios in octoginta libros veteres retulerunt eosque a pontificibus maximis, a quibus fiebant, annales maximos appellarunt (cfr. Gelio, V, 18, 9).

[77] Sobre los archivos senatoriales, cfr. Cic., *Att.* XIII, 33, 3; sobre los *libri lintei*, cfr. n. 69. Sobre los anales pontificios, las fuentes antiguas nos dan tres indicaciones: por un lado, atestiguan la existencia de una tabla anual (*tabula dealbata*) donde se consignaban diferentes informaciones relativas a la vida de la ciudad, y que formaban los *Annales* o *Annales maximi*; por otro lado, nos informan de que P. Mucio Escévola puso fin a esta práctica hacia el 130, cuando fue Gran Pontífice (Cic., *De orat.* II, 52); por último, en un fecha indeterminada, se realizó una compilación de estos documentos en 80 libros (Serv. auct., *Ad Aen.* I, 373). A partir al menos de Mommsen, los investigadores han debatido acerca de dos puntos principales: se han preguntado si los pontífices, además de la *tabula dealbata* anual citada en las fuentes, redactaban otro documento más completo (que Mommsen llama *liber annalis*) que resumía las tablas anuales —lo que parecen sugerir algunas fuentes—; y si la compilación en 80 libros tuvo lugar hacia el 130, o bien en época augustea, como ha propuesto B. W. Frier (*Libri annales pontificorum maximorum*, Roma, 1979, pp. 39-48; 64-66; 175; 181-200): de este debate que sigue abierto (cfr. E. Gabba, en *Ath.,* 1996, pp. 589-591) una buena recapitulación en *L'Annalistique romaine*, M. Chassignet ed., París, 1996, pp. xxx-xxxv, donde están recogidas también las fuentes sobre esta cuestión. Además de todos los documentos oficiales que hemos citado, también los fastos circulaban posiblemente a fines de la República en forma de libros. Cicerón se pregunta, en efecto, de forma irónica si «Pompeyo tiene desde hoy en los fastos de sus tablillas particulares, una lista de los cónsules futuros tan larga como la de los cónsules pasados» (*ut non minus longas iam in codicillorum fastis futurorum consulum paginulas habeat quam factorum*) (cfr. Cic., *Att.* IV, 8a, 2; De Ruggiero, *D.E.*, s.v. *Fasti*; y en último lugar, J. Rüpke, «Geschichtsschreibung in Listenform: Beamtenlisten unter römischen Kalendern», en *Philologus*, 141, 1997, pp. 65-85).

[78] Los fastos elaborados en época de Augusto se grabaron en el Arco pártico, en el *forum romanum*, inaugurado entre el 18 y el 17 (cfr. en último lugar, F. Coarelli, *Il Foro romano*, Roma, 1985, pp. 269 y ss. [sobre todo p. 307]; y A. Wallace-Hadrill, «Time for Augustus», en *Homo viator. Classical Essays for J. Bramble*, M. Whitby *et al.* eds., Oxford, 1987, pp. 222 y ss.). No hay duda de que sirvieron igualmente para la redac-

ción de los elogios de los grandes hombres en el foro de Augusto (cfr. L. Braccesi, *idem*, pp. 42 y ss.), que se inauguró en los primeros días de agosto del año 2 (cfr. P. Zanker, *Il Foro di Augusto*, Roma, 1984). Sobre Corvino, Plinio, *N.H.* XXXV, 8: la hipótesis es de L. Ross-Taylor, «The Date of the Capitoline Fasti», en *Class. Philology*, 1946, p. 10; sobre Capitón, cfr. Tac., *Ann.* III, 70 y 75; Gelio, XIII, 12, 1. Sobre la falsificación de los fastos augusteos, cfr. L. Ross-Taylor, «New Indications of Augustan Editing in the Capitoline Fasti», en *Class. Philology*, 1951, pp. 73-80: según ella, los fastos de Tito Livio son más fiables que los de Augusto, quien colocó en una buena posición a sus antepasados, los de Livia, Tiberio y un cierto número de familias patricias. Esta tesis ha sido criticada por A. Drummond, «Some observations on the Order of Consuls' Names», en *Athenaeum*, 56, 1978, pp. 80-108, quien, por su parte, hace hincapié en los errores de Tito Livio.

[79] Sobre la indignación de Cicerón, cfr. *Att.* V, 21, 14. Entre las reformas citaremos, por ejemplo, la del cónsul del 191, M'. Acilio Glabrio: P. Brind'Amour, *Le Calendrier romain*, Ottawa-Ontario, 1983, pp. 156 y ss. Sobre los debates relativos a las intercalaciones, en particular en las obras de «derecho constitucional», cfr. Macr. *Sat.* I, 13, 20-21. Se comprende que durante mucho tiempo los romanos utilizaran la cronología de los juegos Olímpicos, fijada de forma científica por Eratóstenes, ya que era más fácil de manejar que su propio calendario, en el que la sucesión irregular de años intercalares de 377 o 378 días y de años regulares de 355 días había creado un verdadero desorden. Sin duda es esta la razón de que Polibio siga también las olimpíadas (cfr. P. Pédech, *idem*, pp. 449 y ss.). Sobre la historia del calendario prejuliano, cfr. A. K. Michels, *idem*. Sobre las obras de los eruditos del siglo I, cfr. Macr., *Sat.* I, 16; y sobre las *Antigüedades*: Aug., *Civ. Dei* VI, 3 (una parte de las *Antigüedades* estaba dedicada a los *tempora —de feriis, de ludis circensibus, de ludis scaenicis*)—; Varr., *L.L.* VI, 27-3. La lista de los días feriados que da Varrón confirma que «el tiempo de la feria pertenece sólo a los dioses en época republicana; César, y luego Augusto, en cambio, tenían que introducir en el calendario fiestas instituidas en su honor», como lo testimonian los *Fastos* de Preneste, establecidos por Verrio Flaco, gramático y anticuario cercano al emperador, y los *Fastos* de Ovidio (cfr. A. Fraschetti, *Rome et le prince*, 1994[1990], pp. 17-22). Es posible que Verrio escribiera también una obra erudita, *De fastis*, o a lo mejor *De feriis*, dado el número de glosas relativas a las fiestas privadas. Aunque Varrón es su fuente principal, Flaco cita además el *De iure pontificio* de Antiscio Labeón, los libros *De auspiciis* de Mesala, la obra de Ateyo Capitón sobre el derecho augural, e incluso los *Libri spectaculorum* de Sinio Capitón, dedicados a los

distintos juegos en honor de los dioses (ver F. Bona, *Sul «de verborum significatione» di Verrio Flacco*, Milán, 1964, pp. 82 y ss., especialmente pp. 99 y ss.). Sobre los *Fasti Antiates maiores*, datables entre el 84-46, o incluso entre el 67-55, cfr. A. Degrassi, *Inscriptiones Italiae, XIII, Fasti et Elogia*, 2, Roma, 1937, pp. 2-27.

[80] Por orden, Suet., *Caes.* 40, 1 (cfr. Plinio, *N.H.* XVIII, 211; Plut., *Caes.* 59); César escribió libros de astronomía, como lo confirma Plinio en la exposición de sus fuentes del libro XVIII de la *Historia natural*. Sobre el calendario juliano, Macr., *Sat.* I, 14, 2 y ss.; cfr. Censor., *D.n.* 20, 6-7. Ver además P. Brind'Amour, *idem*, p. 15; cfr. A. Boischot, «Calendrier», en *Encyclopaedia Universalis*, III, 1968, p. 793: «El año se dividía en 12 meses que tenían alternativamente 30 o 31 días en los años bisiestos. En los años normales febrero tenía 29 días. Más adelante, se dedicó el octavo mes a Augusto (agosto), y se le asignó 31 días para igualarlo con el mes dedicado a Julio César (julio). Ese día se le quitó a febrero que, de este modo, tiene 28 días los años normales y 29 los años bisiestos». No obstante, la reforma de César era imperfecta y, en cualquier caso, los pontífices la aplicaron mal. Augusto tuvo que realizar nuevas reformas en el 8 (Suet., *Aug.* 31, 2; Macr., *Sat.* I, 14, 13-15); cfr. A. Wallace-Hadrill, «Time for Augustus», en *Homo viator*, M. Whitby *et al.* eds., Oxford, 1987, p. 226, quien demuestra la importancia de este fecha en las reformas de Augusto relativas al tiempo cívico.

[81] Sobre las obras de derecho civil, cfr. F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte*, I, Munich, 1988, pp. 538 y ss.; A. Magdalain, *De la royauté e du droit de Romulus à Sabinus*, Roma, 1995, pp. 182 y ss. Sobre la idea de que las XII Tablas son la fuente del derecho, cfr. Liv., III, 34, 6: *fons omnis publici privatique iuris*. Sobre el edicto del pretor, M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, pp. 186 y ss. (este texto que todo pretor debía publicar antes de entrar en el cargo y que indicaba las normas de su jurisdicción, no era irrevocable en época republica; y aunque la mayoría de las normas se mantenía de un año para otro [Cic., *Verr.* II, 1, 44, 114], muchas tenían un origen reciente. Además, los jueces, que desempeñaban una importante función en su creación, no dejaban de criticar el texto elaborado). Sobre la *interpretatio*, cfr. A. Magdelain, «Un aspect négligé de l'interpretatio», en *Sodalitas*, 1984, pp. 2783-2789. M. Fuhrmann (*idem*, pp. 91 y ss.; 191 y ss.) duda, no obstante, que el término *interpretatio* se haya empleado nunca en un sentido jurídico técnico antes del siglo II de nuestra era. Según él, la palabra tiene, en primer lugar, un valor religioso y después filológico (*contra*, D. Nörr, «Pomponius oder zum Geschichtsverständnis, der röm. Juristen», en

ANRW, II, 15, 1976, pp. 534-535). Señalaremos además que la interpretación de la ley no se daba solamente en el *responsum*, sino también en la redacción de actas (*cavere*) y en la preparación de una acción (*agere*: cfr. Cic., *De orat.* I, 48, 212); y que, aparte de la literalidad, en el siglo II apareció otro criterio de interpretación: la búsqueda de la intención (*sententia*) —(cfr. *D.* 10. 4. 19; F. Wieacker, «The Causa Curiana and Contemporary Roman Jurisprudence», en *The Irish Jurist*, 1967, pp. 150-154; B. Vonglis, *idem*; y M. Bretone, «Il giureconsulto interprete della legge», en *Labeo*, 1969, pp. 298-310). Por último, sobre la definición, cfr. Quint., *I.O.* V, 14, 33-34 (y Hermágoras, p. 23, 12 y p. 24, 21-23: *altera rationalis est quaestio, quam Hermagoras finem vocat, Theodorus* περὶ τῆς ἰδιότητος *id est de proprietate*). Se pueden encontrar algunos ejemplos de definiciones jurídicas en Cic., *Top.* 29; 37; *GRF*, p. 57, 22 (Elio Estilón); *GRF*, p. 423 = F. P. Bremer ed., *idem*, pp. 228 y ss. (Servio Sulpicio Rufo). Ver también más adelante, p. 347; pp. 362 y ss.

[82] No se ha tenido en cuenta muy a menudo esta preocupación por explicar las instituciones a los nuevos ciudadanos. En general podríamos preguntarnos qué comprendían los extranjeros de las costumbres de los romanos. Plutarco contaba que Posidonio se equivocaba con su onomástica (cfr. Plut., *Mar.* I, 2-3) y Dionisio de Halicarnaso escribe sus *Antigüedades* para remediar el desconocimiento del público griego. Se puede pensar que lo mismo les sucedía a algunos itálicos en la época de la Guerra Social.

[83] *De verbis priscis* de Cincio: Fest., 236, 26 L.; cfr. F. P. Bremer ed., *idem*, p. 252 y ss.; E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, p. 247; *De antiquitate verborum* de Santra: Fest., p. 176, 10 L. = *FGrH*, pp. 384 y ss.; *De origine vocabulorum* de Gavio: Gelio, XI, 17, 4; Macr., *Sat.* III, 18, 2; Quint., *I.O.* I, 6, 36; cfr. M. Schanz y C. Hosius, *idem*, I, p. 585; *De significatu verborum quae ad ius civile pertinent* de Elio Galo: Gelio, XVI, 5, 3; F. P. Bremer ed., *idem*, p. 245; *De significatu verborum* de Verrio Flaco: *GRF*, § 509 (cfr. más atrás, n. 79). Sobre el orden alfabético, ver sobre todo L. W. Daly, *Contributions to a History of Alphabetitation*, Bruselas, 1967. Hay que diferenciar todos estos libros de los glosarios, obras de lexicografía que se centraban en las palabras raras y técnicas que aparecían en los autores literarios (especialmente los poetas) y que, basadas en el modelo de las *glossai* alejandrinas, estaban vinculadas a las ediciones críticas y destinadas al uso escolar. A fines del siglo II, Aurelio Opilo, amigo de Rutilio Rufo, parece estar interesado en ellas (Suet., *De gramm.* 6); Varr., *L.L.* VII, 50; 65; 79…; podemos recordar también, en la generación siguiente, el

Glossematorum liber de Lucio Ateyo Filólogo, amigo de Salustio y más tarde de Asinio Polión: Fest., p. 192, 2 L. Sobre estas obras de lexicografía, ver Quint., *I.O.* I, 1, 35; Varr., *L.L.* VII, 10. Cfr. G. Goetz y R. E. Schoell, *M. Terenti Varronis de lingua latina quae supersunt*, Leipzig, 1910, introducción, pp. 4 y ss.; y una síntesis en J. Collart, *Varron, grammarairien latin*, París, 1954, pp. 305 y ss.

[84] Varrón, *L.L.* fr. 3 = Diomedes, *GLK*, I, 426. La escuela de Pérgamo, en cambio, distinguía al crítico del gramático, quien, decía Crates de Malos, «simplemente ha de ser capaz de dar cuenta de los dialectos, explicar cuestiones de prosodia y tener conocimiento de problemas similares» (Sext. Emp., *Contra los gram.* 79; trad. Baratin-Desbordes, 1981, p. 147). Los romanos relacionaban el nacimiento de la gramática romana con el estoico Crates de Malos, quien, actuando como embajador del rey de Pérgamo ante el Senado hacia el año 169, se rompió una pierna mientras visitaba la cloaca de la ciudad y, obligado a permanecer en la ciudad, se dedicó a enseñar sus conocimientos (Suet., *De gramm.* 2; L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *D'Homère à Erasme. La transmision des classiques grecs et latin*, París, 1988[1968], pp-18-23). No obstante, fue en Alejandría en el siglo III donde surgió, en primer lugar, la ciencia hermenéutica por influencia de Calímaco y de Zenódoto, que se dedicó a la interpretación de los textos homéricos (R. Pfeiffer, *idem*, pp. 87 y ss.); Pérgamo tomó el relevo después y desarrolló la crítica de los textos por influencia de la filosofía estoica: ésta es la primera tradición que llega a Roma en la segunda mitad del siglo II (J. Collart, 1954, pp. 7 y ss.). Pero sólo se desarrollará en el siglo I, gracias a Dionisio el Tracio, erudito de la escuela alejandrina y autor de un *Sistema gramatical* (Τέχνη γραμματίκη) (M. Baratin y F. Desbordes, 1981, pp. 34 y ss.) que emigró a Rodas y ejerció, sin duda, cierta influencia en el primer gran gramático latino, L. Elio Estilón, sabio en derecho, historia y filosofía, e interesado en la lengua arcaica —la de las XII Tablas especialmente (Cic., *De orat.* I, 193)— y en su discípulo, Varrón. Fue Estilón, caballero romano y amigo de Metelo el Numídico, quien ennobleció la gramática: hasta ese momento, en Roma sólo los libertos se habían dedicado a ella (cfr. F. Della Corte, *La Filologia latina delle origini a Varrone*, Turín, 1937, pp. 41 y ss.; p. 64; R. Pfeiffer, *idem*, p. 266).

[85] Por orden, Gal., *Hippocr. l. de fracturis comm.*, vol. XVIII B, pp. 318-322 Kuhn (citado por P. Moraux, «Les débuts de la philologie aristotélicienne», en *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, G. Cambiano ed., Turín, 1986, p. 133); sobre los proyectos de Cicerón , cfr. *Brut.* 300; de este trabajo encontramos eco en la propia obra de

Tirón (cfr. Gelio, VI, 3, 49: cfr. G. Calboli, *idem*, p. 11; 92-97). Sobre el corpus de Plauto, cfr. más atrás, n. 64. En cuanto a Tiranio, originario de Amisos en el Ponto y alumno de Dionisio el Tracio, fue llevado a Italia como prisionero de guerra en el 71 en el curso de la segunda guerra contra Mitrídates y vivió luego en Roma desde el 67, dando conferencias y relacionándose con César, Cicerón y Ático. Estrabón era uno de sus oyentes (XIII, 1, 54C, 608). Tiranio trabajó en la biblioteca de Apelicón, que Sila habían traído de Atenas en el 84, y comenzó a ponerla en orden. Después de él, Andrónico de Rodas fue considerado el primer comentarista de las obras de Aristóteles. Sobre Tiranio y los gramáticos griegos que vivieron en Roma (Asclepíades, Filoxeno y Dídimo), cfr. A. Pfeiffer, *idem*, pp. 272-279; sobre Tiranio y Andrónico, cfr. H. B. Gottschalk, *idem*, pp. 1079 y ss.

[86] Algunos ejemplos: *dubitare*: Elio Estilo, en *GRF*, p. 66, nº33; Bruto, Manilio y Escévola en F. P. Bremer ed., *idem*, p. 23; *demostrare*: *GRF*, p. 66, nº37; *interpretari*: *GRF*, p. 67, nº38; 363, nº435; Cic., *De div*. I, 34: los *grammatici* son *interpretes poetarum.* En el *De orat*. I, 42, 187, Cicerón define las cuatro partes de la gramática: *poetarum pertractatio*, *historiarum cognitio*, *verborum interpretatio* y *pronuntiandi quidam sonus.*

[87] Sucesivamente, Gelio, II, 10, 1 (Servio Sulpicio había preguntado a Varrón por el sentido de la expresión *favissae capitolinae* que él había encontrado en los registros de los censores; cfr. también V, 21. Sobre Nigidio: Gelio, XVII, 7, 4 = *GRF*, I, p. 163, nº8 (34); sobre Labeón; Gelio, XIII, 10, 1; sobre la relación entre gramática y derecho, y especialmente sobre el interés de Labeón por la analogía, cfr. por ejemplo, P. Stein, «The Relations between Grammar and Law in the Early Principate: The Beginngings of Analogy», en *La Critica del testo, Atti del II Congr. intern. della Soc. italiana di st. del diritto*, Florencia, 1971, pp. 757-769; sobre la definición varroniana de *spondere*, cfr. *L.L.* VI, 69-3 (y A. Cenderelli, *idem*, p. 167).

[88] Por orden, Quint., *I.O.* I, 6, 29. Sobre la etimología de los pueblos, cfr. Aug., *Civ. Dei* XVIII, 10 (el caso de Atenas; y el comentario de F. Cavazza, *Studio su Varrone etimologo e grammatico*, Nápoles, 1981, pp. 78 y ss.). Sobre la idea de que la esencia es inaccesible, cfr. n. 94. Sobre la etimología en los juristas, cfr. Cic., *Top*. 36, quien transmite el debate que enfrentaba a Servio Sulpicio Rufo y a Quinto Mucio Escévola sobre el *postliminium*. La etimología era particularmente importante para Varrón (cfr. J. Collart, *Varron, grammairien latin*, París, 1954, pp. 251-302). Este último, como los estoicos, definía cuatro modos generales de evolución del lenguaje (por naturaleza [*natura*], por costumbre [*consuetudo*], por analogía y por *auctoritas*), pero planteaba

también el problema de la historicidad del lenguaje: el habla de los campesinos le parecía, por ejemplo, más cercano a la lengua original (*R.R.* I, 2, 1; cfr. F. Cavazza, *idem*, 1981, p. 75). La etimología era un modo de remontar al origen *histórico* de las palabras (hemos de señalar que el subtítulo del libro V del *De lingua latina*, dedicado a Cicerón, era precisamente *De disciplina originum verborum*).

[89] Sobre el *nexum*, cfr. Varr., *L.L.* VII, 105; sobre los esponsales, cfr. Servio Sulpicio ap. *D.* XII. 4. 8 (*de dotibus*) (cfr. también Gelio, IV, 4, 3: «esta ley de los esponsales fue observada hasta el tiempo en que merced a la ley Julia le fue dada la ciudadanía a todo el Lacio», señal de que después de la Guerra Social el derecho civil romano reemplazó las prácticas anteriores). Acerca del vínculo entre historia e *interpretatio*, cfr. también Pomp., *D.* I. 2. 2. 1; Gayo (*Ad leg. XII T* I [1, 2]. 1 = O. Lenel ed., *idem*, p. 242; 418): *facturus legum vetustarum interpretationem necessario prius ab urbis initiis repetendum existimavi*…

[90] Ejemplos: Varr., *L.L.* V, 1 (sobre la etimología) y VII, 105 (las definiciones del *nexum*).

[91] P. Ricoeur, *Du texte à l'action, Essais d'herméneutique II*, París, 1986, p. 145 (trad. cast. *Del texto a la acción: ensayos de hermenéutica II*, México, Fondo de Cultura Económica, 2001).

[92] Aug., *Civ. Dei* III, 17.

[93] Sucesivamente, Enn., *Ann.* 282-283 Sk.; Liv., IV, 23, 3; sobre Junio, cfr. Schol. Bob., p. 163, 2 St.; Varr., *L.L.* VI, 2 (cfr. también VII, 1) V, 3: el desgaste de la edad ha hecho desaparecer algunas palabras (*vetustas … delevit*); Ov., *Fasti* I, 1; compárese con Cicerón, *Mur.* 16, donde el orador se burla del olvido en el que ha caído el origen noble de Servio: «tus títulos de nobleza no se fundan en hechos que anden hoy en día en boca de las gentes, sino que hay que extraerlos (*eruere*) de viejos anales».

[94] En la historia del mundo el primer período es algo *adèlon*, incierto (cfr. Censor., *D.n.* 21, y más atrás, p. 119 n. 62). En cuanto a la lengua, de los cuatro grados de explicación que distinguía Varrón, tres son accesibles, el nivel popular, el de los gramáticos (que trabajan con el material poético) y el de los filósofos, pero el nivel superior —«el santuario y los secretos iniciáticos del rey»—, reservado a los iniciados, permanece la mayoría de las veces oculto (cfr. *L.L.* V, 7-8: *ubi est adytum et initia regis*). Nosotros seguimos aquí la versión y la traducción de J. Collart (*idem*, p. 274, así como en su edición del libro V del *De lingua latina*, p. 155), según el cual el cuarto

grado sería el pitagórico. P. Boyancé («Étymologie et théologie chez Varron», en *REL*, 53, 1975, pp. 103 y ss.), a la vez que sigue esta interpretación, propone traducir *initia*, no por «principios», sino por «iniciación». El grado supremo de verdad se compara con una iniciación como la de los misterios de Eleusis. La alusión al *rex*, por último, reenvía a la idea ampliamente extendida de que una monarquía ilustrada gobernaba en el origen de la humanidad y que fueron los primeros reyes los que dieron nombre a las cosas. De este modo, Varrón difiere de los estoicos, según los cuales no existía ninguna palabra de la que no se pudiera dar un origen cierto (Varrón en *GRF*, fr. 265, 125, citado por F. Della Corte, *La Filologia latina dalle origini a Varrone*, Turín, 1937, p. 34). Según él, no todo tenía una explicación (cfr. Varr., *L.L.* VII, 2).

[95] Varr., *L.L.* V, 5; cfr. VIII, 6: «en cuanto al primer tipo de palabras [primitivas], se necesita echar mano de la historia: su conocimiento no llega hasta nosotros más que estudiándolas».

[96] Por orden, *De fin.* V, 2, 5-6; sobre las ruinas: cfr. Prop., *El.* IV, 1, 34; y en el siglo I de nuestra era: Lucilio el Joven, *Etna*, v. 563 y ss.; sobre las palabras anticuadas que emplea Varrón, cfr. J. Collart, *idem*, pp. 321 y ss. Sobre la imitación del pasado, cfr. también *De leg.* II, 2, 4: para Ático la emoción que provocan los lugares no es estética sino moral; Sen., *Ep.* 86, 11, sobre la emoción que le produce visitar la antigua villa de Escipión el Africano en Literne; sobre la inclinación de los romanos por su pasado, cfr. Veleyo Pat., II, 92, 5; Tac., *Ann.* II, 88,4: *vetera extollimus, recentium incuriosi* («mientras nos dedicamos a ensalzar hechos pasados, descuidamos los recientes»). La *curiositas* tiene a menudo, como vemos, un sentido peyorativo. A veces es incluso equivalente al «voyeurismo» —que en Agustín adquiere el sentido de «concupiscencia»— (*Conf.* X, 30-38). El *curiosus* es aquel que se ocupa de lo que no le concierne (Plaut., *Stich.* 198 y ss.; Ter., *Eun.* 553), es también el intelectual perdido en los asuntos del espíritu. Cfr. Cic., *Tusc.* I, 40, 108. Sobre la palabra, ver H. D. Jocelyn, «*Homo sum: humani nil a me alienum puto*», en *Antichton*, 1973, pp. 14-46, quien demuestra que el famoso verso de Terencio, «nada de lo que es humano me es ajeno», define tanto al generoso como al *curiosus*, en el sentido negativo del término, de ahí su fuerza cómica; y sobre todo M. Tasinatto, *Sulla curiosità. Apuleio e Agostino*, Parma, 1994, quien estudia la evolución del término sobre todo en Agustín. El pasaje del *De finibus*, que no aparece citado en ninguna de estas dos obras, ilustra bien la ambivalencia del concepto.

[97] Sucesivamente, Cic., *De orat.* I, 193 (sobre el encanto de las XII Tablas); *De rep.* II, 2, 4. Como me sugiere J.-L. Ferrary, entre el *De oratore* y el *De finibus* (nota anterior) es posible que Cicerón haya cambiado de punto de vista: al señalar, en este último libro, el aspecto negativo de la curiosidad, posiblemente formule sus reservas acerca de la actitud esteticista, cuando lo urgente bajo la dictadura de César es más bien formar a las jóvenes generaciones moral y políticamente.

[98] Cfr. Cic., *De leg.* II, 27 (*antiquitas proxime accedit ad deos*); al contrario: Cic., *De rep.* II, 10, 19; *Orat.* 169; *De div.* II, 70; *Rhet. Her.* IV, 2, 4; cfr. Sen., *Q.N.* II, 42, 1: *in his errat antiquitas*. Sobre todos estos sentidos, cfr. *TTL*, s.v. *antiquitas*. La expresión «tiempo de las generaciones» es de P. Ricoeur, *Temps et récit*, III, París, 1985, p. 155 (trad. cast. *Tiempo y narración*, vol. 3, México, Siglo XXI, 1996).

[99] Sucesivamente, Cic., *Att.* I, 10, 3 (cfr. también I, 8, 2; 9, 2; 4, 3; 3, 2); *Fam.* VII, 23, 2 (y los comentarios de P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Turín, 1989, pp. 29 y ss. Sobre las colecciones, cfr. P. Gros, *Aurea templa*, BEFAR, 231, Roma, 1976, pp. 155; sobre el comercio, cfr. por ejemplo E. Rawson, «Architecture and Scupture: The Activities of the Cossutii», en *PBSR*, 43, 1975, pp. 36-47); Plinio, *N.H.* XXXV, 2, 9; sobre Paolo Govio, C. Franzoni, «Le collezioni rinascimentali di antichità», *La Memoria dell'antico nell'arte italiana I*, S. Settis ed., Turín, 1984, pp. 354-355.

[100] Por orden, Hor., *Sat.* II, 3, v. 20-25; *Att.* IV, 16, 8 (sobre Paulo); sobre el templo de Júpiter, cfr. Liv., IV, 20, 7; Corn. Nep., *Att.* 20, 3. Sobre la protección de los edificios, cfr. los artículos de las leyes municipales: *lex Tarentini*, *FIRA*, I, nº4, l. 32-38; *lex* de la colonia de Urso LXXV, tab. II. col. 2, l. 17-23; *lex Malacitana*, LXII, col. 3, l. 54.72. Numerosos ejemplos para la época imperial se encuentran en E. Thomas y C. Witschel, «Claim and Reality of Roman Rebuilding Inscriptions», en *PBSR*, 60, 1992, pp. 135-177. Sobre el contraste entre César y Augusto, cfr. P. Gros, *Aurea templa*, BEFAR, 231, Roma, 1976, pp. 51-52; acerca de la forma en que Augusto se quiso desmarcar del modelo creado por César: E. S. Ramage, «Augustus' Treatment of Julius Caesar», en *Historia*, 1985, especialmente pp. 241 y ss.

[101] Cic., *Brut.* 67-68. Ésta es también la actitud de Catón, a pesar de ser uno de los más opuestos a la invasión de la cultura griega.

[102] Sobre la falta de interés por Catón, cfr. Cic., *Brut.* 65-68. Sobre las genealogías, T. P. Wiseman, «Legendary Genealogies in the Late-Republican Rome», en *G&R,* 1974, pp. 153-164 y «Domi nobiles and the Roman Cultural Élite», en *Les*

Bourgeoisies municipales italiennes aux IIe et Ier s. av. J.-C., París-Nápoles, 1983, pp. 299-307; y sobre el viaje a Grecia: Cic., *De fin.* V, 1; 2; cfr. *Brut.* 309. Por lo que respecta al aticismo, nació en Roma en los años 54-47. Tuvo muy poca influencia en la prosa latina (Salustio, Polión o Q. Elio Tuberón, influenciados por el modelo de Tucídides), pero sí en la elocuencia —César encarna el modelo— y en la poesía: los *poetae novi* lo siguieron (sobre esta cuestión, ver también G. Calboli, *Cornifici Rhetorica* «*ad Herennium*», Bolonia, 1969, pp. 40 y ss.). El debate reaparece de nuevo en la época en que Dionisio llega a Roma, en el 30: él no fue el único que defendió el aticismo, como destaca G. W. Bowersock («Historical Problems in Late Republican and Augustan Classicism», *Le Classicisme à Rome*, Entretiens Hardt, 15, Ginebra, 1978, pp. 65 y ss.): su amigo Cecilio de Caleacte escribió dos libros, uno «contra los frigios» y el otro «sobre la diferencia entre los aticistas y los asianistas».

[103] Sobre las restauraciones augusteas, cfr. P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, Turín, 1989, moneda 89a y p. 258. Sobre el renacer de Grecia, recordaremos por ejemplo la reconstrucción del templo de Ares de Acharnes en el Agora de Atenas: H. A. Thompson, «Activities in the Athenian Agora, 1959», en *Hesperia*, 29, 1960, pp. 350-351; «Itinerant Temples of Attica», en *AJA*, 66, 1962, pp. 200 y ss.; G. W. Bowersock, «Historical Problems in Late Republican and Augustan Classicism», en *Le Classicisme à Rome*, Entretiens Hardt, 15, Ginebra, 1978, pp. 72 y ss.; cfr. *Brut.* 66, donde Cicerón parece atribuir a los romanos el resurgimiento del interés por Lisias y Tucídides. Cfr. Dion. Hal., prefacio a las *Obras ret.* (I, 2, 1-5); G. W. Bowersock, *op. cit.*; E. Gabba, «La *Storia di Roma Arcaica* di Dionigi di Alicarnasso», en *ANRW*, II, 30, 1, Berlín-Nueva York, 1982, pp. 799-816.

[104] *Ann.* IV, 33, 4. Sobre Labeón: *D.* I. 2. 2. 47 (Pomp., *Ench.* 47); Suet., *Cal.* 16, 1 (cfr. N. Horsfall, «Labeo and Capito», en *Historia*, 23, 1974, p. 252 y M. Bretone, «Il »diritto antico» nella polemica antiaugustea», en *QS*, 8, 1978, p. 273). Sobre Severo: Tac., *Ann.* I, 72, 3: IV, 21, 3; sobre Labieno: Sen., *Contr.* 10 *praef.* 4-8; y sobre Cremucio: Tac., *Ann.* IV, 25, 4; Suet., *Tib.* 61, 3.

[105] Veleyo Pat., II,89, 3; Sen., *De clem.* I, 4, 3; la misma idea en Macr., *Sat.* II, 4, 18; Dión Casio será más realista: LII, 1, 1; LIII 11, 4.

[106] En relación al patriciado: se trata de la *lex Saenia* del 30 a.C. (Dio., LII, 42, 5). Cfr. E. T. Salmon, «Augustus the Patrician», en *Essays on Roman Culture*, A. J. Dunston ed., 1976, pp. 12 y ss. Ya César había promovido algunas familias mediante la *lex Cassia* en el 44 (Tac., *Ann.* XI, 25; Suet., *Caes.* 41; Dio., XLIII, 47, 8; las anti-

guas familias patricias están, en efecto, en vías de desaparición en esta época: cfr. A. Momigliano, *Oxf. Class. Dict.* s.v. *Patricians*; en el 68 de nuestra era habrán desaparecido todas: cfr. R. Syme, *Tacitus*, Oxford, 1958, p. 574; 577; 579). En el campo de la interpretación jurisprudencial, el Principado regresó también a los *veteres*: cfr. O. Behrends, «Tib. Gracchus und die Juristen seiner Zeit: die röm. Jurisprudenz gegenüber der Staatskrise des Jahres 133 v. Christ», en *Das Profil des Juristen in der europaïsche Tradition, Symposion aus Anlass des 70 Geburtstages von F. Wiaecker*, 1980, pp. 5-121; y también en el plano religioso: según las fuentes oficiales se restablecieron 82 santuarios (Augusto, *RG*, 19-20); P. Gros, *Aurea templa*, BEFAR, 23, Roma, 1976, pp. 24 y ss. Sobre Livia: Ov., *Fasti* V, 156-157: a propósito del templo de *Bona Dea*: «Livia lo restauró, para imitar a su esposo y para seguir a su esposo en todo». Sobre Tiberio (Tac., *Ann.* III, 5, 1): Tiberio felicitó a un pretor por haber recordado, según la antigua costumbre, el nombre de sus antepasados cuando entró en el cargo; en los funerales de Druso, padre de Germánico, «se juntó todo lo que habían inventado nuestros antepasados con lo que imaginaron sus descendientes». Sobre la actitud de César y de Augusto en relación a la religión, cfr. Suet., *Caes.* 59; *Aug.* 90-91; sobre la *pietas* de Eneas, cfr. sobre todo J. N. Bremmer y N. M. Horsfall, *idem*, pp. 13 y ss. Sobre las restauraciones de Augusto, cfr. Ov., *Fasti* II, 58 y ss. La *Regia* había sido reconstruida ya durante el triunvirato: cfr. F.E. Brown, «New Sounding in the Regia», en *Les Origines de la République romaine*, Entretiens Hardt, 13, Ginebra, 1967, pp. 47-64; sobre el paisaje urbano, cfr. Suet., *Aug.* 34, 2; P. Gros, *Aurea templa*, BEFAR, 23, Roma, 1976, pp. 51-52.

[107] Sobre *Tellus*, cfr. Aug., *Civ. Dei* VII, 24; sobre las siete colinas, ver más atrás n. 46.

[108] Sobre Ático: Corn. Nep., *Att.* 20, 2; sobre la escuela de Verrio: Suet., *Gramm.* 17; cfr. B. W. Frier, *Libri annales pontificorum maximorum*, Roma, 1979, pp. 197 y ss. Sobre el lenguaje: Suet., *Aug.* 86, 3; sobre la aruspicina, cfr. en último lugar H. Massa-Pairault, *idem*, especialmente 17-18; sobre la rehabilitación del tiempo, cfr. A. Wallace-Hadrill, «Time for Augustus», en *Homo viator*, M. Whitby *et al.* eds., Oxford, 1987, pp. 221-230; la crítica al arcaísmo, Hor., *Ep.* II, 1; sobre esta carta, cfr. A. La Penna, *Orazio, e l'ideologia del principato*, Turín, 1963, pp. 148 y ss., quien demuestra que Horacio se opone también a la restauración del teatro latino popular; ver en último lugar C. O. Brink, *Horace on Poetry III: Epistles*, Cambridge, 1982, pp. 31 y ss., quien resta importancia a la oposición a Augusto.

[109] Sucesivamente, sobre Varrón: Dion. Hal., II, 21; Aug., *Civ. Dei* VI, 2: *quis Marco Varrone curiosus ista quaesivit?*; Symm., *Epist.* I, 2 (375): *illum romanae eruditionis parentem*; después Suet., *Aug.* 89, 2 (sobre Augusto). Sobre el templo de Marte, cfr. P. Zanker, *Augusto e il potere delle immagini*, trad. ital. Turín, 1989, p. 240. El uso de gemas recuerda también una tradición arcaica (G. Sena Chiesa y G. M. Facchini, «Gemme romane di età imperiale, produzione, commerci, committenze», en *ANRW*, II, 12, 3, Berlín-Nueva York, 1985, p. 19; P. Zanker, *op. cit.* p. 259). La expresión «pensamiento nostálgico» es de J. Habermas (*Esprit*, junio 1980, p. 121, a propósito de H. Arendt).

[110] U. Laffi, «Le iscrizioni relative all'introduzione nel 9 a.C. del nuovo calendario della provincia d'Asia», en *SCO*, 16, 1967, pp. 1-98; cfr. también A. Wallace-Hadrill, «The Golden Age and Sin in Augustan ideology», en *P&P*, 95, 1982, pp. 19-36; J. Clair, «Retour, renaissance et restauration», en *Nouvelle Revue de psychanalyse, L'Archaïque*, 26, 1982, pp. 105-120… Sobre el *Horologium*, cfr. E. Buchner, *Die Sonnenuhr des Augustus*, 1982.

[111] Sobre los edificios, cfr. Augusto, *RG* 20, 2. Sobre los *fata publica* y los *fata privata*, cfr. Massa-Pairault, *idem*, pp. 26 y ss.; sobre Augusto como nuevo Rómulo, cfr. Suet., *Aug.* 7, 2; Dio., XLVI, 46, 3… Calígula también: Suet., *Cal.* 16. Sobre esta cuestión, cfr. S. Weinstock, *idem*, pp. 179 y ss.

[112] Sobre los dioses Lares: Ov., *Fasti* V, 143-145; cfr. A. Barchiesi, *Il Poeta e il Principe. Ovidio e il discorso augusteo*, Roma-Bari, 1993, pp. 97-99. Sobre los aspectos religiosos de las innovaciones augusteas, cfr. J. Scheid et F. Jacques, *idem*, pp. 117 y ss. (que además recoge la bibliografía). Sobre el patriciado, cfr. más atrás, n. 106.

[113] Los despojos ópimos son los que el general romano arrebata al rey de los enemigos: cfr. Plut., *Marc.* 11; Fest., s.v. *Opima spolia*, p. 202 L.; Dio., LI, 24, 4; cfr. L. Braccesi, *idem*, p. 45, según el cual Augusto falsificó su testimonio; F. Cassolà, «Livio, il tempio di Giove Feretrio e la inaccessibilità dei santuari romani», en *RSI*, 1970, p. 7; A. Giovannini, *Consulare Imperium*, Bale, 1983 (sobre los poderes del procónsul); sobre los precedentes: A. Magdelain, *Ius Imperium Auctoritas*, Roma, 1990, p. 243; sobre la versión de Tito Livio, cfr. IV, 20, 5-11 (cfr. Virg., *Aen.* VI, 858 y ss.); y Prop., *El.* IV, 10 (sobre estos últimos textos, cfr. S. J. Harrison, «Augustus, the Poets and the *spolia opima*», en *CQ*, 1989, pp. 408-414).

[114] Por orden, Tac., *Ann.* I, 3, 7; 4, 1: *verso civitatis statu, nihil usquam prisci et integri moris*; sobre Tiberio, *ibid.*, I, 72. Sobre Labeón: Gelio, XII, 1-2; según él, el *vetus ius* encarnaba la libertad; Augusto, por su parte, cita el antiguo derecho con hipocresía,

es decir, «evitando reconocer el principio de libertad que contenía» (A. Michel, «Le philosophe et l'antiquaire», en *Varron, grammaire antique et stylistique latine*, J. Collart ed., París, 1978, p. 165; cfr. también Gelio, XIII, 12, 1). Sobre Varrón, *ibid.*, § 6.

[115] Sobre el fin de las conquistas, cfr. Dio., LVI, 33, 1 (de lo que Vitrubio se hace eco: *De arch.* VII, *praef.* 3. Ver los comentarios de I. Lana, *idem*, p. 26; L. Braccesi, *idem*, pp. 39 y ss.); sobre César, Dio., XLIV, 4, 2; sobre la unificación del tiempo por Augusto, cfr. también G. Cresci Marrone, *idem*, pp. 60 y ss.; A. Wallace-Hadrill, «Times for Augustus», en *Homo viator*, M. Whitby *et al.* eds., Oxford, 1987, pp. 221-230: mientras el calendario republicano estaba desestructurado y cada fiesta tenía su dios, el calendario imperial presenta una continuidad. Cuenta la historia de los homenajes imperiales, de modo que somete toda la historia a su nombre.

4

LA EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO

> No hay mejor síntoma de lo «racional» que la «crítica».
>
> Karl Popper, *Búsqueda sin término.*
>
> Sólo es saber verdadero aquél que plantea la pregunta de su propia validez.
>
> Cornelius Castoriadis, *La sociedad burocrática.*

Libertas: los adversarios del régimen imperial situaban la última época de la República bajo este lema. La República, la *res publica libera*, siempre había sido de algún modo libre, estructuralmente: la libertad era el respeto a las leyes en una sociedad fuertemente jerarquizada, pero era también, al menos para un reducido número, el derecho a la palabra y a la acción —la vida de la ciudad—. Dión Casio se extrañaba de la extraordinaria «franqueza» de Cicerón en política, y Tácito recordaba con nostalgia el dinamismo de la elocuencia republicana, desatada e insumisa. De hecho, aunque la libertad no había estado nunca tan amenazada como en el siglo I antes de nuestra era con el aumento del poder personal y el mal funcionamiento de las instituciones, es decir, en palabras de Cicerón, con la desaparición progresiva de la política, al mismo tiempo no había conocido nunca un dinamismo y creatividad semejantes: a medida que se aumentaba el vacío que dejaba la crisis de la tradición en el amplio campo de la vida política, los romanos habían encontrado un nuevo espacio para la libertad, el del pensamiento [1].

Para un romano la acción y los «saberes de poder» (el derecho y la disciplina militar) habían ocupado siempre el primer puesto en la jerarquía de los deberes y de los honores: el pensamiento y el estudio pertenecían al ámbito privado, y obligaban a una pasividad propia del ocio —el *otium*—. Escipión el Africano «tenía la costumbre de reflexionar (*cogitare*) sobre los asuntos públicos cuando estaba descansando, y de hablar consigo mismo en soledad». Pero este noble Escipión que, según se dice, practicaba también la ironía socrática, meditaba apartado del mundo. A fines de la República la élite romana aprende que el espíritu dirige el mundo —como un general, según la expresión de Salustio—, que vivir es también pensar (*vivere est cogitare*, escribe Cicerón en el 45), y que la meditación (*cognitio*) es un gran remedio contra la crisis. Ya no se trata simplemente de una gimnasia intelectual, ni siquiera de un ejercicio espiritual como el que practicaba igualmente Catón, siguiendo el ejemplo de pitagóricos y estoicos, mediante el cual cada día recordaba lo que había dicho o hecho: con eso Catón solo trataba de ejercitar su memoria o de poner en orden sus pensamientos. En el siglo I, por el contrario, se exalta la capacidad del hombre para pensar y juzgar, su facultad crítica y, sobre todo, la eficacia política de la reflexión. Así algunos descubren en la escritura, en la cultura, un nuevo deber cívico —*munus reipublicae*—. Cicerón le recuerda esto a Varrón en el 46, cuando amargado por su incapacidad para actuar directamente, se refugia en la escritura: «Lo esencial es que nos atengamos a nuestro plan: vivir juntos dedicados a nuestros estudios…; no rechazar nuestra ayuda, si se quiere llamarnos para la reconstrucción de la república, como arquitectos o incluso como obreros…; si nadie emplea nuestros servicios, no renunciar por ello a escribir ni a leer obras políticas y, a falta de la Curia y del Foro, utilizar la escritura y el libro como lo han hecho los grandes sabios del pasado para servir a la república, y dirigir nuestras pesquisas sobre las costumbres y las leyes». La abundante producción literaria de esta época debe comprenderse en este sentido, ya se ocupe de la fi-

losofía política, la literatura de recomendaciones dirigida a los gobernantes —Varrón a Pompeyo, Cicerón y Salustio a César —, la compilación de las tradiciones o incluso el género histórico. Escribir es un acto, esto es lo que se descubre en esta época [2].

Evidentemente un cambio como éste requería una justifición ante los contemporáneos, y ésta es la función de los prefacios. Cicerón repite que su obra como escritor no le ha impedido actuar y Salustio se defiende de la *inertia*. En el comienzo de la *Conjuración de Catilina*, se justifica por haber elegido, literalmente, ser un *scriptor* en vez de un *auctor rerum*: «hermoso es hacer bien a la patria; pero tampoco está de más decir sus alabanzas». A diferencia de los antiguos historiadores que no hacían otra cosa que «conservar la historia», Salustio ve en la escritura un medio de actuar en su tiempo con una dificultad y belleza particulares, ya que implica un trabajo literario, la adhesión del lector y una reflexión sobre todo el género humano. Es además el lugar en el que puede comunicarse la conciencia individual. Con estas palabras Salustio y Cicerón, no sólo demuestran la integración de la literatura en la esfera de actividad de los nobles, o la valorización del interés privado por la escritura y la meditación, sino también la politización de estas actividades y el reconocimiento de su eficacia pública como obras de espíritus individuales (y no de una tradición o de una familia), dotados de defectos y de virtudes. Para difundir la Ilustración, Kant piensa que «tan sólo se requiere libertad… hacer uso público de la propia razón en todos los terrenos». No sólo el ocio consagrado al estudio se hace compatible con la carrera de los honores, sino que el estudio, el pensamiento, se convierte en una actividad pública que necesita de la escritura. Cicerón compara sus obras con verdadaros discursos públicos: «en mis libros expreso publicamente mi opinión, arengo al pueblo, la filosofía según me parece sustituye el gobierno de la República» [3].

Podríamos suponer que lo que se está describiendo es la aparición de la filosofía en Roma. Pero esta experiencia del pensamiento no puede reducirse a eso, si por ello se entiende la influencia de la filosofía griega en sus diferentes escuelas. Es más acertado hablar de un espíritu filosófico, el de una sociedad en cuestionamiento que se esfuerza por medir el deterioro de la realidad, pero también por «pensar en plena crisis», en una situación inédita, en un mundo hostil, y por afrontar la historia con la fuerza del espíritu, al mismo tiempo que rechaza frontalmente la retirada. ¿Cómo se puede pensar cuando los fundamentos y los códigos tradicionales se derrumban, cuando bajo el peso de la dictadura se ha desterrado la política? ¿Qué valores seguir en un período en el que todo se permite, en un mundo donde se han perdido los juicios morales, donde las palabras ya no tienen sentido? ¿Cómo actuar cuando sólo la razón es libre? La correspondencia de Cicerón manifiesta de forma dramática este esfuerzo por pensar y decidir fuera de los senderos transitados, en esta apremiante tesitura a la que les enfrentaba la historia, donde es necesario ajustar constantemente las ideas y las acciones. Es un testimonio del ambiente de duda y de incertidumbre que conocieron estas generaciones en medio de las peores desgracias. ¿De qué se podía estar seguro? ¿Era la verdad algo inalcanzable? No hay duda de que las disputas doctrinales estimularon esta actividad reflexiva y no se puede subestimar, por no poner más que un ejemplo, la influencia de los debates que sostenían los epicúreos acerca de la política, la elocuencia, la educación… [4]. Pero los romanos no cayeron en la trampa escolástica y sólo se quedaron con las cuestiones que podían serles útiles: si los debates filosóficos les interesaron, no era por pura afición a la especulación, sino porque respondían a sus expectativas. La retórica enseñaba los métodos para persuadir, la dialéctica métodos para juzgar, y la filosofía iniciaba en la duda: esto era precisamente lo que convenía a esta época, en la que existía la necesidad del otro para pensar, es decir, de la objeción, sin que eso condujera siempre a la indecisión. Lo

que se ha llamado la irresolución de Cicerón para denominar su incapacidad a la hora de decidir si hay que seguir a Pompeyo o permanecer en Roma mientras César cruza el Rubicón, o si hay que colaborar con César o mantener una oposición radical, no es otra cosa que su exigencia retórica y filosófica llevada al extremo y en adelante inhibidora. Bajo esta irresolución subyace el rechazo a someterse a la lógica de las facciones y el intento desesperado por encontrar una vía intermedia en la forma de una colaboración crítica —una elección eminentemente personal que se basaba en la confianza en la autonomía de la razón, pero que estaba condenada al fracaso.

Se puede objetar que ni el pensamiento individual, ni la crítica, existieron en la Antigüedad, debido especialmente al abuso de la retórica: ¿en qué medida puede el pensamiento acceder a la individualidad cuando se sirve de técnicas para desarrollarse, cuando se sustenta de algún modo en categorías generales? Esta argumentación nos parece inadmisible. ¿Acaso una forma rígida —la prosodia en poesía o la regla de las tres unidades en el teatro— ha impedido alguna vez la creación original? En el caso de Roma, las técnicas griegas de argumentación *abrieron* en profundidad y ampliaron el pensamiento romano, y permitieron el descubrimiento de la autonomía. El impacto de la tiranía durante el Imperio será incluso más brutal: cuando el pensamiento rechace la «colaboración», no tendrá otra elección que retirarse del mundo público o bien ocultarse, como en Ovidio, detrás del mito. Entonces el hombre conocerá el conflicto entre una conciencia libre pero callada y la sumisión pública al poder despótico: «privado significa ser libre en secreto», afirmará más tarde Hobbes [5].

El descubrimiento del derecho natural: una respuesta a tres urgencias

> No es en ningún conocimiento positivo de las leyes establecidas por los hombres donde debemos tratar de conocer lo que conviene adoptar, sino en la sola razón.
>
> Condorcet, *Essai sur les assemblées provinciales, 2*e *partie, art. VI.*

La recta Razón

Nunc iuris principia videamus. «Veamos ahora los principios del derecho». En busca de la definición del derecho y de sus fundamentos, Cicerón no comenzará estudiando las leyes romanas, ni ningún otro derecho positivo, sino que en un principio se dirigirá a la Ley natural, a la recta Razón, el pensamiento del Legislador universal que está inscrito en la naturaleza, trascendente y paradigmática, del hombre. Este procedimiento eminentemente filosófico, que se desarrolla en el libro I de *De legibus*, es radicalmente diferente de la actitud tradicional, que consiste en hacer referencia a la experiencia ancestral, a los *mores*; y esta diferencia se refleja también en la redacción del tratado: mientras que sus otros diálogos de filosofía política ponen en escena a hombres de la generación anterior y se sitúan bajo la autoridad de los antiguos, *De legibus* se inscribe en la más inmediata actualidad; Ático, Cicerón y su hermano Quinto son los protagonistas. Del mismo modo, la historia, que ocupa una lugar destacado en *De re publica*, dado que se trata de demostrar que Roma ha creado el mejor modelo de constitución, en este caso queda de alguna forma en un segundo plano: la demostración de la excelencia de los principios romanos, que va a ocupar los libros II y III no se contenta con la observación histórica, sino que tiene que fundamentarse en la razón y estar en cierto modo dictada por ella. Una vez que se han expuesto las verdades racionales, habrá que preguntarse si la historia romana las confirma, las «revela». Sólo entonces esta última adquirirá fueza de prueba, concluyendo al mismo tiempo la demostración que co-

mienza en *De re publica*. De este modo, la actitud ciceroniana supone una «revolución científica»: el principio deductivo prevalece y parece afirmarse un cierto «idealismo» [6].

Cicerón formuló el concepto de derecho natural a lo largo de toda su obra, con constancia a la vez que con reserva. En *De re publica*, sólo un personaje expone esta teoría, en un contexto estoico que Cicerón hacía remontar al siglo II. Por el contrario, *De legibus* presentaba detalladamente la versión corregida del ecléctico Antíoco de Ascalón. De hecho las dos teorías eran diferentes. Según los estoicos, en la Naturaleza, una, racional y divina, existía una continuidad entre todos los seres, de forma que la razón humana no contribuía en nada a la perfección de la vida y la Naturaleza servía de guía; Antíoco, por su parte, superaba esta idea de Naturaleza al definir un orden superior a ella, la Razón natural, que servía de guía a la razón humana y le permitía salir de la animalidad. Lo que definía al hombre desde ese momento era su capacidad para constituirse en la historia mediante el lenguaje y el razonamiento; la intervención de la razón creaba, en cierta medida, una segunda naturaleza. Según el espíritu de síntesis de Antíoco, Cicerón podía, de este modo, plantear un derecho natural superior y trascendente, y una naturaleza humana definida por la Razón y el Intelecto, signo igualmente de su divinidad, y al mismo tiempo mantener una antropología en la que el hombre era, de alguna forma, su propia ley y se realizaba mediante su inteligencia [7].

En este punto concreto él converge, en cierto modo, con los filósofos de la nueva Academia, y también, al menos parcialmente, con el historicismo de los epicúreos, para los que la humanidad no era tal por naturaleza sino una conquista histórica, como lo ilustra el canto V de *De rerum natura*, con la diferencia de que la elección de los epicúreos reconocía un dualismo radical que negaba cualquier sociabilidad natural. Según ellos, el hombre en el origen no era más que un animal, en ningún caso un ser divino o un ser social, y solamente gracias a la cultura se

convirtió en hombre —un mortal en un mundo mortal—. En cuanto a la razón humana, era empírica y en ningún momento obedecía a modelos eternos. En cambio, según Cicerón la racionalidad natural del hombre incluía su sociabilidad y este estatuto básico era lo que le permitía superar el estado natural biológico [8]. En ambos casos, la sociedad era una conquista, natural y necesaria para Cicerón e histórica para Lucrecio.

No obstante, existían divergencias más importantes con las posiciones de la nueva Academia al igual que con el epicureísmo. Y Cicerón lo sabía bien, pues en *De legibus* decidió «hacer callar» a la primera y pidió a Ático, adepto a la segunda, que por un momento olvidara su escuela. En efecto, el académico Carnéades, constatando la diversidad del derecho positivo, había ya rechazado cualquier idea de derecho natural y, por el contrario, había opuesto, como algunos sofistas, naturaleza y derecho. Los epicúreos, por su parte, sólo creían en el derecho positivo, no en el natural y, por tanto, tampoco creían en la universalidad de la naturaleza. Según ellos, lo único natural era el vínculo formal que unía lo justo con el interés colectivo; en cuanto al contenido, éste variaba según las sociedades. De este modo, era justo aquello que todos aceptaban, en detrimento a veces incluso de las instituciones tradicionales: lo que supondría arruinar el *mos* y demostrar su insuficiencia normativa basada en la antigüedad [9]. Así pues, renunciando provisionalmente a estas dos críticas y a todas las ambigüedades, Cicerón hace en *De legibus* una exposición sobre el derecho natural y la naturaleza como fundamento de la ley, y una exposición doctrinal —y no, contrariamente a las apariencias, un debate—. Pues en este tratado no busca la verdad, sino que, al igual que un geómetra, él enuncia un postulado, la existencia de un principio trascendente que garantiza la excelencia de las leyes inmediatamente aplicables a la ciudad. De este modo, la teoría del derecho natural parece tener, en cierto sentido, una función metodológica: es un medio teórico para definir los fundamentos ideales de la religión, de la moralidad y de la legalidad, y también de la utilidad común, es

decir, para encontrar una *forma* válida para todos los hombres, una forma apropiada a la unidad de la naturaleza humana —otro postulado [10]—. Esta teoría constituye una de las respuestas de la época a las tres urgencias que la apremian.

Tres urgencias: validez de los principios, duración y verdad

La primera urgencia es precisamente determinar la validez de la norma que sustenta la ciudad y la moral. Hay dos modos de definir lo bueno, según Aristóteles: lo que es bueno por convención y lo que es bueno por naturaleza. En Roma, la costumbre indicaba lo bueno y lo verdadero. Pero ¿qué era el *mos*? Era un conjunto de tradiciones y de decisiones cuya validez descansaba en su antigüedad y en el consentimiento de todos. ¿En qué medida la opinión y el tiempo podían fundamentar una norma? Ésta es la cuestión básica que resuelve *De legibus*: el origen del derecho está en la Ley natural, pues ella es «la esencia de la naturaleza humana (*naturae vis*), el espíritu y la conciencia del hombre prudente (*ea mens ratioque prudentis*), la regla de lo justo y de lo injusto (*iuris atque iniuriae regula*)». *Regula*: la palabra es clara. El derecho positivo tiene que basarse en la *natura* y en la razón del sabio, que Cicerón opone en otra parte a la opinión y a la costumbre [11]. Esta propuesta tiene enormes consecuencias. En el ámbito de la moral, mucho antes que Kant, Cicerón establecerá así la diferencia entre, por una parte, actuar por deber, en función de la ley natural, de la idea de justicia inscrita en uno mismo y del respeto al hombre; y, por otra, actuar conforme al deber, bajo la presión de una causa exterior (miedo al castigo, acatamiento de las leyes…). En el campo de la política, la definición del bien público se someterá al cumplimiento, ante todo, de las normas morales —es decir, una vez más a la razón del sabio [12]—. Por último, vemos perfilarse en esta oposición el debate entre dos interpretaciones del derecho: la

que sólo tiene en cuenta el derecho positivo y la que tiene en consideración las exigencias de la razón natural. A la pregunta de si se puede obtener un beneficio en una venta, si nos aprovechamos de la ignorancia del comprador y no revelamos, por ejemplo, los defectos de aquello que se vende, la respuesta será afirmativa siguiendo las disposiciones del derecho civil, que no tienen en cuenta estos silencios; pero negativa para aquellos que sigan las exigencias de la buena fe, que los jurisconsultos y los magistrados habían descubierto por influencia del estoicismo en el siglo II. En el primer caso, lo que guía el juicio es la norma instituida, fuente del derecho; en el segundo, es un principio moral. El derecho romano permaneció dividido en época republicana entre el positivismo tradicional basado en la institución y la idea de un orden racional, fuente de equidad, que podía llevar a la crítica del derecho positivo [13].

Algunas reformas atestiguan, por otro lado, la búsqueda de una norma absoluta y racional que se oponga a lo arbitrario, a los prejuicios y a la negligencia humana. El calendario de César permitía evitar los errores y las manipulaciones de los pontífices; imponía una medida universal siguiendo una actitud que recuerda de forma sorprendente la que inspirará determinados decretos de la Revolución Francesa. Así se podía decir en Roma que los años julianos «son años naturales» [14]. Y sobre este mismo modelo se reformaron los calendarios civiles de otros pueblos. César no se detuvo ahí: su reflexión sobre los fundamentos del lenguaje comparte esta misma búsqueda de regularidad. Había dedicado a Cicerón un método para hablar bien latín, *De ratione latine loquendi*, en el que tomaba partido a favor de los analogistas en el viejo debate sobre la gramática que enfrentaba a los defensores de una teoría racional de la lengua (los analogistas, partidarios del origen convencional del lenguaje, pensaban que la lengua se formaba sobre modelos y principios generales) y a los anomalistas según los cuales la excepción y la pluralidad reinaban en el lenguaje [15]. César partía de la constatación de que la lengua latina se estaba perdiendo y de

que la costumbre y la educación familiar, antaño suficientes para aprender a hablar bien, fracasaban desde ese momento en su función formativa por varias razones y especialmente por la llegada de extranjeros. Por eso, él proponía «para purgar la lengua, aplicarle, como si se tratara de una prueba de fuego, un criterio racional e inmutable (*adhibenda tanquam obrussa ratio*), sin recurrir a la pésima regla (*pravissima regula*) de la costumbre (*consuetudo*)». Como hizo con el calendario, César buscó en el lenguaje las reglas racionales aplicables a todos con el fin de redefinir un uso justo y estable: la analogía era su fundamento. Algunas de sus propuestas fueron adoptadas, por ejemplo, con respecto a la ortografía, campo en el que reinaba el más absoluto desorden [16].

César no estaba solo en esta empresa. Desde comienzos del siglo I, otros autores habían tomado partido en contra del uso: Sisena, historiador contemporáneo de Sila, que había intentado una reforma del latín siguiendo las leyes de la razón, Antonio Gnifo, maestro de César, y Estaberio Eros, autor de un *De proportione* y maestro de Bruto. En esta misma época apareció también el concepto de *latinitas*, acuñado a imitación del *hellenismos* griego, con el cual los gramáticos intentaban definir la corrección formal de las palabras, de la sintaxis y de las expresiones y, por tanto, darle a la lengua latina una mayor unidad. Varrón retoma todos estos debates con una visión de síntesis: pensaba que la *latinitas* era la correción de la lengua, que se basa a la vez en la naturaleza (*natura*), en la analogía (*ratio*), en el uso (*consuetudo*) y en la *auctoritas* de los autores. *Natura*: el lenguaje es por origen natural (ésta era la posición de los anomalistas, de inspiración estoica), pero le afectan varios principios —la *ratio*, la regla basada en la analogía, que tiene por finalidad «normalizar las formas», el uso, que los propios individuos determinan, y por último el principio de autoridad [17]—. Aunque la Naturaleza ofrece los fundamentos inmutables, no es por ello menos necesaria la sistematización (*ordinatio*) del lenguaje mediante las reglas de la razón humana.

¿Buscar las reglas que se someten a una «razón tan resistente al fuego como el oro» (*obrussa ratio*) y crear un calendario conforme a la regularidad de la naturaleza no es acaso tratar de fundar instituciones que el tiempo no pueda destruir? Ésta era, en efecto, la segunda preocupación, luchar contra el declive y asegurar la permanecia de la ciudad. ¿Cómo hacer posible, si no la eternidad, sí al menos la permanencia del Estado?, se preguntaba Cicerón en *De re publica*. «Todo Estado debe regirse, para perdurar (*ut diuturna sit*), por un gobierno»; y es más: «para las ciudades, la muerte es el máximo castigo» [18]. La elección del derecho natural debía permitir responder a esta aspiración. Si las leyes de Roma tenían como fundamento la naturaleza, algo que Ciceron se esforzaba por demostrar, entonces podían ser eternas. No obstante, estaba forzado a reconocer que la ciudad amenazaba ruina: «A pesar de todos los esfuerzos de vigilancia que los hombres de nuestra época han generalmente prodigado, estoy inquieto por nuestra posteridad y por el carácter imperecedero de nuestro Estado; y sin embargo, podría ser inmortal si se viviera según las instituciones y las costumbres de nuestros antepasados». ¿Habrá que concluir que los gobernantes eran los únicos responsables de esta situación? Esta postura no está muy lejos de la de Salustio, según el cual la división de la clase dirigente estaba en el origen del declive de la *respublica*: por su culpa, la República, «hasta ese momento inviolable», se había «hecho pedazos» cruelmente, debido a su desunión. Por lo que respecta a Lucrecio, él daba una respuesta más radical e institucional a esta inquietud: más allá de la visión cósmica y catastrófica de la perpetua destrucción de las cosas, de la constante caída de las ciudades, se puede, en efecto, discernir en el libro V de *De rerum natura* la esperanza de un régimen más estable, la interrupción del proceso de violencia, en el momento en que el género humano establece sus leyes y él mismo se somete a ellas —*sponte sua cecidit sub leges artaque iura*—. Sin recurrir al derecho natural, inaceptable para un epicúreo, Lucrecio basaba, así pues, la estabilidad en un estado de derecho, en el

acuerdo entre la ley y la razón humanas y en la autonomía política. Esta idea no podía resultar indiferente en una época en que la extensión de la municipalización en Italia significaba la difusión de la autonomía jurisdiccional y en la que, por otra parte, algunos se preguntaban por las modalidades de gestión de las provincias: Cicerón, gobernador de Cilicia, se enorgullecía de haber concedido, al igual que hiciera Q. Mucio Escévola en Asia con anterioridad, a sus súbditos la posibilidad de «vivir según sus propias leyes» y de exigir jueces griegos —y designaba este sistema con una palabra griega, *autonomia* [19].

Responsable o no del declive de la ciudad, no hay duda de que la división de la clase gobernante trajo como consecuencia el debilitamiento del modelo tradicional de autoridad. Ahora bien, entre los antiguos, la dignidad de un hombre y su función política garantizaban en buena medida el valor de su palabra. La autoridad equivalía a la verdad, una verdad en cierto modo oracular, no explicativa —como los *responsa* que ofrecían los juriconsultos o los sacerdotes— y que vinculada a la jerarquía social otorgaba una gran fuerza al testimonio oral y a la persona del testigo en el sistema jurídico —«la gente que posee talento y riqueza y que tiene la garantía de una larga vida son considerados dignos de crédito», escribe Cicerón, «no con mucha razón, pero no se puede cambiar la opinión del vulgo»— y, en el sistema político, establecía la relación del magistrado con el pueblo sobre un modelo paternal, es decir, un modelo de mando incontestable. Escipión Nasica, cónsul en el 138, después de provocar las protestas del pueblo por intervenir en contra del proyecto de un tribuno, podía replicar: «ciudadanos, callad, os lo ruego; yo sé mejor que vosotros qué es lo que conviene a la república». Ni siquiera un tribuno de la plebe estaba obligado a rendir cuentas de su acción al pueblo, según explicaba el historiador griego Apiano [20]. En una sociedad como ésta, sin embargo, basta con que se conteste la autoridad, la palabra parezca ambigua o se multiplique en un debate enconado, para que nazcan nuevas cuestiones de extrema importancia: ¿qué es una

prueba (y cuál es el estatus de la prueba escrita)?, ¿lo justo existe de manera objetiva?, ¿puede un juicio de valor (la respuesta de un jurista, por ejemplo) estar dotado de un valor intrínseco?, ¿qué es la verdad? De este modo, el pluralismo, uno de los signos de la crisis, hace nacer una nueva necesidad —y es la tercera urgencia: dar fundamento a la enunciación sobre criterios racionales— lo que permite al menos dar razón de las cosas. Dos descubrimientos resultan de ello: por un lado, el consenso no es la verdad; al contrario, la búsqueda de la verdad partirá de la controversia. Por otro lado, para ser *verdadero*, el razonamiento debe seguir un procedimiento específico, seguro y lógicamente impecable (ésta será la función de la dialéctica), del mismo modo que, para suscitar la adhesión, deben tomarse prestados ciertos métodos —la rétorica se los proporcionará—. La cuestión de la palabra verdadera está, por lo tanto, vinculada a la de la norma, pero, en la medida en que se definen criterios de verdad objetivos, se pone también en tela de juicio el vínculo entre tradición y verdad. En Lucrecio, la verdad se sitúa claramente fuera de la tradición, puesto que es el dogma revelado por Epicuro. Para Cicerón, como académico, esta búsqueda implica otros rodeos: la verdad existe, el hombre ha nacido para ella, pero sólo lo probable (*probabile*) le resulta accesible; y parece que los ancestros se encuentran de este lado. Esto es al menos lo que da a entender el final de *De natura deorum* [21]. No obstante, estaríamos tentados a decir que, para él, es más importante el hombre que cuestiona que la verdad misma, la búsqueda más que el conocimiento.

En esta triple búsqueda (validez de los principios, duración y verdad) se expresa la aspiración de esta época a definir una norma diferente de la de la *nobilitas* tradicional, demasiado particularista. Algunos encontrarán esta norma en un principio trascendente, la Razón natural. Esto no significa que rechacen la tradición romana: la Razón no se enfrentaba a los *mores* con el fin de negarlos, no les oponía un contenido radicalmente diferente, sino que los criticaba y los juzgaba para extraer lo que en

ellos provenía del orden racional; los recomponía dándoles al mismo tiempo una legitimidad. Al final, la Razón debía reconciliarse con la Historia y reconocer, en esta reconciliación, la superioridad de Roma. Pero el procedimiento crítico no había dejado intacto el orden de las cosas, ni la visión de los hombres.

El libre-pensar: la razón como juez único

La idea del derecho natural puede ser subversiva. Al descubrir la existencia de principios universales y perfectos en la naturaleza, el hombre deduce la diversidad de los sistemas positivos y, por tanto, su relatividad. «Es absurdo pensar», escribe Cicerón, «que sea justo todo lo determinado por las costumbres y leyes de los pueblos». Dicho de otro modo, dado que la ley positiva no es siempre justa y las costumbres no concuerdan con la naturaleza del hombre, existen costumbres e instituciones malas —*malus mos*—, incluso en Roma. Sin duda alguna, el relativismo favorece la investigación etnográfica y viceversa: «no todos tienen la misma idea de lo que es honesto y vergonzoso, y todo juicio en este sentido se basa en el uso y costumbre de los antepasados», señalaba Cornelio Nepote en el prefacio de sus biografías comparadas [22]. Pero puede conducir también a la crítica de las tradiciones, según las exigencias de la razón.

La primera de estas exigencias es la objetividad. En efecto, conquistar la libertad de juzgar es condición indispensable en todos los campos. Si bien por naturaleza todos los hombres se parecen —«sea cual sea la definición que demos del hombre, es sólo una y válida para todos»—, las costumbres, las opiniones y la sociedad trastocan este orden: «Pues anidan en nuestros temperamentos semillas innatas de las virtudes… Pero en realidad en cuanto nacemos y afrontamos la vida, continuamente andamos en medio de una depravación general y una misma preva-

ricación de juicio (*in summa opinionum perversitate*)…» [23]. Para liberar al hombre, por lo tanto, hay que luchar contra las formas sociales que le degradan —la sociedad, la familia, la educación…— y encontrar de algún modo la naturaleza humana más allá de las costumbres, lo cual no está exento de dificultad: «se requiere una inteligencia poderosa para… deslindar el pensamiento de la costumbre». Esta empresa no pretende en ningún caso destruir las propias estructuras sociales, sino limitar sus efectos negativos mediante la disolución de los prejuicios y de las pasiones que éstas originan. El análisis de las pasiones y de los errores lleva de este modo a una especie de sociología de la representación cuya impronta, aunque considerada estoica de forma unánime, no está exenta de comparación con la de los epicúreos, quienes insisten también en la mala fe y en el peso de la sociedad. «¿Cómo no se ve que las obligaciones sociales son la principal causa de nuestros sufrimientos?», se pregunta Cicerón en las *Tusculanas* cuando conversa sobre la felicidad del sabio. Hay que distinguir, por ejemplo, entre el luto y el deber del luto: los gemidos y las lágrimas, «todo eso se hace porque se considera obligatorio». Según esta idea, debemos mostrar a los demás nuestro desconsuelo, que obliga a exageradas manifestaciones de dolor. «Lo que hay de malo en la tristeza no proviene de la naturaleza, sino de nuestra libre elección y de una falsa opinión (*voluntario iudicio et opinionis errore*)». El mal proviene de un error del pensamiento. Hasta tal punto la sociedad —aquí la civilización— pervierte nuestra naturaleza [24].

Hacer libre el pensamiento significa desembarazar al espíritu humano de las opiniones. Es también liberarlo de cualquier tutela humana. Desde las primeras líneas de *De legibus*, Ático desafía a Cicerón: «¿Has perdido la libertad de exponer tus ideas o es que en la discusión eres de los que no siguen su propio juicio, sino que acatan la autoridad de otros?». No es algo anecdótico que la obra comience con esta aclaración: pensar es pensar por sí mismo y por tanto rechazar las disputas de las escuelas, y especialmente de las escuelas griegas. Esta petición de principio

plantea además una cuestión significativa: ¿se puede filosofar sin vincularse a ninguna escuela? Las resonancias políticas de esta cuestión serán dramáticas en los años 50 y 40 en Roma: ¿se puede actuar sin pertenecer a una de las dos facciones que desgarran la sociedad? La reflexión sobre la autonomía del juicio y sobre la verdad es indisociable del contexto político. El debate intelectual abre un espacio de libertad, capacita al hombre para juzgar por sí mismo y no someterse a las autoridades. Mediante la discusión «seremos más libres puesto que nuestra facultad de juzgar permanece intacta», escribe Cicerón en un tono no muy alejado del de las exhortaciones de Lucrecio: «Deja ya de rechazar de tu mente mi doctrina, aunque te asuste mi novedad, antes sopésala con más penetrante juicio y si te parece verdadera, entrégate, o, si es falsa, cíñete las armas contra ella». Libre de cualquier dogmatismo, la razón puede erigirse desde ese momento en juez único: «quiero ser crítico (*iudicem*), no maestro (*doctorem*)», añade en otra parte. De una metáfora judicial a la otra se dibuja la imagen de una razón soberana, arma crítica e instrumento de conocimiento, que explora las opiniones en nombre de la verdad, se opone a cualquier forma de autoridad intelectual en nombre de la libertad, establece un debate basado en la claridad y descubre una ética de la responsabilidad [25].

Opinión y verdad

Críticas a la superstición y a la adivinación

La superstición proviene del desconocimiento de las causas, del desconocimiento de la razón de las cosas (*egestas rationis*), según explica Lucrecio en *De rerum natura*. Ahora bien, sólo liberándose del error, origen de sus miedos, podrá el hombre al-

canzar la felicidad y la serenidad: *mens pacata*. Ésta es, además, la verdadera piedad (*pietas*), algo muy diferente de la *superstitio* o la *religio*. Por estos dos términos él entiende no solamente la creencia en la inmortalidad del alma, el miedo al sacrilegio, a los infiernos o al castigo divinio, sino también las oraciones, los altares y los sacrificios, en resumen la religión tradicional. La crítica epicúrea es radical: sustituye la *religio*, surgida de la ignorancia y del miedo, por la *vera ratio*, fundada en la libertad, el conocimiento de las causas físicas del mundo y la serenidad. Frente a lo irracional y oscuro, opone lo racional y luminoso: «Preciso es que nosotros desterremos estas tinieblas (*animi tenebras*) y estos sobresaltos, no con los rayos de la luz del día, sino pensando en la naturaleza (*naturae species ratioque*)». Es necesario, dicho de otro modo, aplicar las luces de la razón para descubrir la verdad y la racionalidad del mundo: cuando el hombre comprenda que los dioses no tienen nada que ver con su historia, se liberará de sus temores. El epicureísmo no es ateo, pero convierte el mundo humano en un lugar, en cierto modo, laico, separado de los dioses, y reduce la religión al rango de simple institución social. Nadie fue tan lejos en esta época. Lucrecio rechaza toda la tradición en la medida en que es portadora de prejuicios e ignorancia, y también la creencia tan extendida en su eternidad: «Decir, en verdad, que a favor nuestro han querido los dioses disponernos el orden bello de la naturaleza; que debemos por inmortal y eterna reputarla; que es un crimen minar con lengua osada de este edificio eterno los cimientos (*ex sedibus*), que levantó para la especie humana el saber (*ratione vetusta*) de los dioses inmortales: estas fábulas y otras semejantes indicio son de gran locura». De este modo, poco importa que una afirmación sea nueva o no: lo que importa es su verdad, y con Lucrecio aprendemos que la revelación de Epicuro, no la tradición, transmite esta verdad [26].

Aunque no ataca la religión civica en sí misma, Cicerón critica el tipo de creencia que la acompaña. Ya Catón se asombraba de que un arúspice se encontrara con un colega sin reírse y

Enio tenía a todos los astrólogos por charlatanes. Pero en *De divinatione*, en contra de su hermano Quinto que como estoico defiende la adivinación, Cicerón emprende un ataque en toda regla contra cualquier creencia en los signos divinos: los prodigios no existen más que en la imaginación de los hombres; «es el desconocimiento de las causas naturales lo que hace creer». Y pone un ejemplo: «Cuando se anunció al Senado que había llovido sangre… que las estatuas de los dioses se habían cubierto de sudor, ¿crees que hubiesen creído estas cosas Tales o Anaxágoras? La sangre y el sudor sólo pueden salir del cuerpo. Agua filtrada a través de la tierra y coloreada puede parecer sangre y la exudación de las paredes en días húmedos imita el sudor natural» [27]. El tono no es muy diferente de la crítica de Lucrecio. Pero Cicerón no ataca, como él, la religión romana en tanto que conjunto de prácticas y ritos, simplemente critica un *tipo de creencia*, basado en la pasividad, y una filosofía, el estoicismo, incapaz de pensar la *religio*. En favor de la claridad de la exposición, distinguiremos los dos aspectos de la crítica.

Crítica a una forma de creencia. Quinto defiende la adivinación con ejemplos: su discurso es enumerativo y se basa en la acumulación de casos sin ninguna explicación. Los términos que emplea —*video, agnosco, accipio* … —traducen la constatación, la *observatio* —una palabra que sugiere pasividad y sumisión a los ejemplos—. Según él, un arte es el resultado de la experiencia y es la repetición lo que termina por establecer la ley. Sucede lo mismo en todos los campos: la política, la navegación o la medicina. «Nunca ha explicado la razón la fuerza y la naturaleza de estos remedios, su utilidad justifica su empleo» [28]. Cicerón, por su parte, no ve en ello más que opiniones. En principio, no son los hechos los que hacen una ciencia, sino el razonamiento. Después, sólo existe ciencia de aquello cuyas causas podemos conocer, de forma que la razón es el reconocimiento de las causas de los fenómenos. Ahora bien, si todo fenómeno tiene una causa natural, entonces los sueños y los prodigios, de los cuales no podemos dar ninguna explicación, son invenciones de los

hombres. Por último, la razón es, al mismo tiempo, lo que permite prever; y dado que únicamente lo consiguen las leyes naturales —tal es el caso de la medicina, la navegación o la astronomía—, por muy voluminosa que sea la colección de sueños y prodigios, jamás se podrán establecer sus reglas. Al expulsar de la naturaleza los prodigios, Cicerón niega cualquier ciencia de la adivinación [29].

El diálogo entre Quinto y Cicerón opone, así pues, dos formas de pensamiento. La una iguala todos los aspectos de la realidad y considera que son hechos tanto los prodigios como los acontecimientos naturales; aquello que la palabra de los antiguos nos transmite se tiene igualmente por cierto —como si ésta fuera creadora de la realidad—. La otra distingue aquello que podemos explicar, y rechaza lo demás como ficción. La búsqueda de la causalidad, signo de un pensamiento racional, manifiesta un extraordinario deseo de comprender, además del progreso del espíritu humano: antaño, dice Cicerón, "se creía en los oráculos, pues entonces éramos crédulos (*creduli*)". Pero «la antigüedad se equivocaba en muchas cosas». Algunos romanos no eran tan tradicionales como se piensa. Sabían perfectamente que la tradición no era sinónimo de perfección y vinculaban el progreso a la razón [30].

Los antiguos eran crédulos también con respecto a los mitos y leyendas. La historia tradicional no descansaba sobre ningún principio de selección: no planteaba ninguna distinción entre hechos y leyendas. Cicerón criticaba igualmente esta memoria confusa. «Hay en muchos lugares bastantes cosas que, gracias a la tradición (*commemoratio*) subsisten más tiempo de lo que habrían podido durar en realidad». Hay que procurar, por lo tanto, diferenciar lo que es verdad (*verum*, *certum*) de lo que se ha transmitido (*traditum*). Según él, la historia implica un tipo de creencia diferente que la poesía, es luz de la verdad (*veritatis lux*). Debe además seguir tres principios: el establecimiento de las fuentes, la explicación de las causas y la objetividad [31].

Historia y razón: la explicación racional, a la que se aplicaban los historiadores griegos desde Tucídides, y que Séneca, en las *Cuestiones naturales*, definirá como una exigencia, se convierte en el criterio de una historia crítica. Definiendo, por tanto, un nuevo método histórico, Cicerón retomaba un debate más antiguo. En contra de la analística, que Q. Mucio Escévola el jurista consideraba la única manera de hacer historia siguiendo el modelo de la compilación pontifical, Sempronio Aselión había elogiado la historia propiamente dicha (*historia*), que tenía por finalidad «demostrar (*demonstrare*) con cuál designio, y por cuál razón fueron realizadas esas cosas» y no contentarse con describir los acontecimientos… No hacer eso, añadía, «es narrar fábulas a los niños» [32]. Volvemos a encontrar aquí la oposición entre un enfoque simplemente enumerativo, que era el de Quinto, y la actitud racional que preconizaba Cicerón. Para que un hecho sea real, es necesario determinarlo y explicarlo. La narración no es suficiente, lo que indica que era necesario definir una nueva relación con la palabra y con el pasado.

Encontrar la explicación y establecer la jerarquía era también el método de Salustio y de César. Se dirá que los historiadores romanos estuvieron lejos de realizar semejante empresa, y que intentaron más bien persuadir y no tanto buscar la verdad. Poco nos importa eso. Es suficiente que el debate en sí mismo apareciera y que la racionalidad se entendiera como una exigencia intelectual. Después de todo, la «historia» crítica ni siquiera nació en el siglo XVIII, cuando se estableció, no obstante, la mayoría de los principios teóricos de la disciplina. Los dioses seguían en ocasiones desempeñando una función en ella. El «reino de la crítica» es ante todo una actitud intelectual, que también encontramos en los gramáticos, en los eruditos y en los juristas, y que atestigua, sobre todo, la aparición del cuestionamiento y de unas nuevas erramientas epistemológicas [33].

Crítica al estoicismo. Al mismo tiempo que ataca la *superstitio* en nombre del conocimiento de las leyes naturales, Cicerón dice

respetar el ejercicio del culto propiamente dicho, la *religio* de los antepasados. *De divinatione* trata de persuadir a los lectores de que las instituciones tradicionales no están realmente amenazadas por el desarrollo del espíritu filosófico. La razón puede pensar lo irracional —la adivinación y todas las formas de superstición— sin destruir la religión: «yo no combato la ciencia de los arúspices», dice Cicerón, «solamente te pido su razón» [34]. Una cosa es la tradición, que debe respetarse, y otra la conciencia que tengamos de ella. Así sucede con las leyendas relativas al origen de Roma: podemos escucharlas con gusto y repetirlas — como demostración de pertenencia a la comunidad— sin creerlas. En *De natura deorum*, Cota puede, por tanto, exigir a sus interlocutores pruebas de la existencia de los dioses siendo él mismo pontífice y en *De divinatione* Cicerón, augur, cuestiona la *verdad* de la disciplina augural. «Yo creo», dice Cota, «que los dioses existen puesto que soy pontífice; pero creer sobre la base de la autoridad de los antiguos (*auctoritate maiorum*) no me exime de buscar la prueba de ello (*ratio*)». La argumentación de Cicerón descansa, de hecho, sobre dos principios: por un lado, la fe de los padres que proviene del civismo no puede satisfacer la inteligencia individual y racional, la del filósofo en busca de las causas —aun así Quinto se considera estoico, pero no consigue explicar la adivinación y se contenta con enumerar —; pero además, sólo la Academia permite liberar la religión de la superstición, *distinguir* los dos niveles de creencia, y por tanto, según él, reforzar las prácticas antiguas: «todos esos cuentos e historias del mismo género provienen de la fábula griega, y puedes comprender que es necesario oponerse a ellos para evitar la perturbación de las prácticas religiosas; pero tus estoicos no solamente no las refutan, sino que las confirman, ofrecen en cada caso una interpretación del significado que pueden tener» [35].

Mediante esta hábil táctica contra el estoicismo, Cicerón parece resolver la contradición entre la crítica a la adivinación y el respeto a la tradición como augur. Es más, al sugerir que la adi-

vinación no es de origen romano, él aparece, en un giro sorprendente, como defensor de la tradición. Pero ¿una argumentación como ésta no esconde acaso otra cosa?, ¿no está induciendo Cicerón a una reforma espiritual de la tradición, cuando apela, en otra parte, a «una religión conforme al conocimiento de la naturaleza»? Esta incitación está en armonía con la profesión de fe de *De legibus*, en el que las leyes de la naturaleza se definían como leyes buenas y justas. Lo que subyace en la distinción entre adivinación y religión es, de hecho, la aplicación de la Razón a la tradición: su capacidad de extraer lo que ésta tiene de racional para legitimarla mejor, para pensar mejor la tradición también y conseguir una práctica más depurada. Como vemos, la razón no niega las instituciones tradicionales, sino que les da una nueva legitimidad, un sentido nuevo. Esta transformación está en perfecta armonía con las exigencias espirituales que Cicerón planteaba en el mismo tratado: «la ley ordena que abordemos los dioses "con pureza"» [36].

En realidad, la idea de una «reforma» religiosa no existía solamente en el ámbito de la especulación intelectual. Se discutía en el colegio de augures, donde Apio Claudio Pulcro defendía tesis idénticas a las de Quinto, mientras que el augur Claudio Marcelo, autor de algunas obras acerca de esta cuestión, consideraba que la adivinación no tenía nada que ver con los dioses y que desempeñaba simplemente una función política. En esta época, además, la adivinación era objeto de investigaciones e incluso de prácticas próximas a la magia. Nigidio Fígulo, neopitagórico y autor, entre otras cosas, de obras sobre las entrañas (*De extis*) y sobre los dioses (*De diis*), fue acusado de practicar artes prohibidas, y Apio Claudio llevaba a cabo rituales para evocar a los muertos. El pitagorismo, cuya influencia en Roma era bastante antigua, volvía a tener fuerza, en efecto, en el siglo I en sus aspectos tanto científicos como místicos [37]. Realmente ninguno de los grandes escritores de esta época fue indiferente a dicha doctrina que, según pensaban los romanos, había influenciado al propio Platón y que, a fines de la República,

se mezclaba en mayor o menor grado con una multitud de corrientes filosóficas, especialmente con el estoicismo. El *Sueño de Escipión*, que clausura *De re publica*, se inscribía en esta tendencia: mezcla de pitagorismo, de platonismo y de estoicismo, esta larga exposición sobre la escatología de los hombres políticos buenos estaba, en cierto modo, en sintonía con el libro I de *De legibus* sobre la Razón natural. En los dos casos, Cicerón optaba por una visión teológica de la política. Pero, aunque admiraba la ciencia pitagórica, no cedió nunca a las prácticas esotéricas [38].

De divinatione o *De natura deorum*, en los cuales Cicerón ponía en escena a sacerdotes, se inscribían en un amplio debate espiritual que, por lo demás, había tomado cuerpo desde antiguo, sin duda como consecuencia del impacto que provocó el encuentro con la filosofía griega.

Discursos y teologías

En la generación anterior, Q. Mucio Escévola, cónsul del 95, había analizado las teologías. Había reafirmado la validez de los dioses de la ciudad, y en cambio había rechazado la de los poetas, con todas sus ficciones, y sobre todo la de los filósofos, especialmente de los estoicos, que planteaban opiniones contrarias a las costumbres romanas: atacaban, por ejemplo, la visión antropomórfica de los dioses y afirmaban que algunos dioses eran simplemente hombres divinizados. Al igual que su padre en el campo del derecho, y que él mismo en el de la historia, Escévola defendía simplemente la tradición romana, el *mos* —que equivalía al rito religioso—; y para él, la filosofía amenazaba la religión cívica. Un siglo y medio más tarde Varrón retoma esta tripartición pero con un espíritu diferente: él también eligió defender los dioses de la ciudad por razones políticas, pero reconoce su tentación por la religión natural, a imagen de Cice-

rón. La religión de la ciudad le parece una invención de los hombres (tiene, por tanto, una historia y comporta errores), pero es una invención necesaria, al igual que las leyes. La historización de Varrón tiene el mismo resultado que la racionalización ciceroniana: comprende «las vanidades y las locuras de esta teología civil», pero la mantiene por utilidad pública. A diferencia de Mucio, que no busca la verdad, Varrón la encuentra —en la religión natural—, pero no la sigue [39].

A veces parece que prefiere la reconciliación al enfrentamiento —por ejemplo, en lo concerniente a la representación de los dioses—. Este debate, que ya conocían los griegos y que en Roma estaba particularmente vivo en el siglo I, enfrentaba sobre todo a epicúreos y estoicos. Los primeros, que, no obstante, eran muy críticos con respecto a la religión cívica, insistían en la forma humana de los dioses —pues los dioses deben de tener «la forma más bella de todas», lo que se confirmaba por el hecho de que en las prenociones que tenemos de ellos aparezcan bajo esta forma—. Los segundos rechazaban en este punto la argumentación de la prenoción (¿no ven algunos pueblos sus dioses en forma de animales?) y atacaban con ironía las fábulas inventadas sobre este tema: «Sabemos a qué se parecen los dioses, qué edad tienen, conocemos sus vestiduras, sus distintivos y también sus genealogías, sus uniones matrimoniales y sus parentescos, y todo lo que se refiere a ellos ha sido distorsionado de acuerdo con la semejanza de la debilidad humana… Estas leyendas y estas creencias están llenas de necedad; y están llenas de insensateces y absurdos de todas clases» [40]. Varrón, por su parte, adopta una postura conciliadora, como el poeta Lucilio en el siglo anterior: se burla de las supersticiones del pueblo llano que adora las figuras de los dioses y se ríe de aquellos que «se dedican a desear muñecas y figuritas». Pero, en vez de oponer la religión natural de los estoicos y la de los antepasados, «dice que durante más de ciento setenta años, los antiguos romanos adoraron a los dioses sin representaciones visibles… ¡Ojalá se hubiera conservado esta práctica!: mucho más

puro sería el culto politeísta. Como prueba de su aserto aduce, entre otros, el caso del pueblo judío. Y no duda en concluir este pasaje diciendo que los primeros en levantar estatuas para el pueblo, lo que han hecho es privar a sus ciudades del respeto y aumentar su error». Según él, es evidente que la verdadera piedad no recurre a las imágenes. Y él la encuentra en la más remota antigüedad romana [41].

Lo mismo sucede con la divinización de los hombres: Escévola la había rechazado por ser contraria a la tradición romana. Y cuando se trató la cuestión de divinizar a César, Cicerón había protestado porque semejante práctica no tenía cabida en el culto romano. Ya en *De natura deorum*, calificaba esta creencia de «vieja fábula» al mismo nivel que el resto de divagaciones mitológicas sobre los dioses. En cuanto a Varrón, parece que desatendió este problema en las *Antigüedades*; sin embargo, en *De gente populi Romani*, escrito tras la muerte de César, enumeraba todos los reyes que habían sido divinizados por los beneficios que concedieron al pueblo. De este modo, al igual que hicieron otros muchos de su época, por ejemplo Licinio Macro, y que había hecho Evemero, quiso racionalizar el pasado legendario de la humanidad: las teorías de los filósofos de nuevo encontraban justificación en la historia. Pero al hacerlo, Varrón daba argumentos a Octavio en su pretensión de deificar a César. Podemos entrever aquí la importancia de una determinada corriente racional y sus límites: pues si bien la interpretación racionalista permite explicar las creencias, tiende a favorecer una concepción heroica de la historia y el culto personalista [42].

Agustín concluirá que Varrón fue víctima de los «prejuicios de la tradición» (de los *praeiudicia consuetudinis*) y que, lejos de alcanzar la verdad de las cosas, no pudo liberarse de la autoridad de los antiguos: *non solum non ducebat rerum veritas, sed etiam maiorum premebat auctoritas*. En efecto, Varrón exhortaba a rendir culto a los dioses tradicionales; a fin de cuentas, la religión no era a sus ojos una cuestion de verdad, sino de civismo y de consen-

so político —lo que resumirá Séneca en *De superstitione*: «Y toda esta noble turba de dioses que ha aumentado una larga superstición con el paso del tiempo, hemos de adorarla, pero con la condición de tener presente que su culto tiene más relación con la costumbre (*ad morem*) que con la realidad (*ad rem*)»—. El juicio de Agustín, por consiguiente, plantea en términos correctos el problema: a fines de la República, las ideas de naturaleza y verdad ayudan a distinguir los niveles de la realidad, a analizar, es decir, a separar las diferentes esferas de la religión, a pensar lo religioso; pero prevalece el punto de vista cívico —en nombre de la utilidad pública o de la hegemonía política [43].

Los límites de la crítica

El discurso filosófico libera al hombre de las ataduras de la superstición y le permite ganar más libertad: *quies et liber animus*, escribe Cicerón en un tono que volveremos a encontrar en los librepensadores y especialmente en Fontenelle, cuya *Historia de los Oráculos*, publicada en 1686, se presenta como una lucha contra la «esclavitud espiritual» [44]. En efecto, la libertad es inseparable del espíritu crítico. Pero, salvo para Lucrecio, cuyas teorías radicales se dirigen a todos los hombres, esta libertad no es accesible para todos: «Por utilidad a la república y en consideración de las creencias vulgares, se conservan aún las costumbres, la religión, la disciplina, el derecho de los augures y la autoridad de su colegio». Cicerón no dice solamente que la religión sea un instrumento político, sino que el pueblo es contrario al cambio. Necesita de algún modo, creer en sus viejos prejuicios, al igual que necesita la superstición: «hay muchas verdades religiosas que no conviene que el pueblo sepa», escribe Varrón por su parte. De ahí que puedan tener espíritu libre aquellos a los que la cultura ha hecho aptos, y educación, las almas de alta alcurnia. En *De re publica*, a Tuberón le sorprende que C.

Sulpicio Galo hubiera podido explicar a los soldados el fenómeno del eclipse: «¿Pudo enseñar él estas cosas a unos hombres tan rústicos y se atrevía a hablar de estas cosas ante ignorantes?». Es un raro ejemplo de un noble que se digna comunicarse racionalmente con el pueblo para «liberar su corazón de una falsa creencia». ¿Qué pensaba el pueblo de todo esto? Nada se sabe. Los romanos podrían haber dicho ante el filósofo alemán Moses Mendelssohn: «La ilustración que interesa a los hombres en tanto que hombres es universal, sin distinción de condición; pero la ilustración del hombre como ciudadano varía según la condición y la profesión». No existió en Roma un Emmanuel Kant que se opusiera a una filosofía tan «impopular».

Ésta es, sin duda, la limitación de la racionalidad romana, el no concernir más que a los *espíritus* ilustrados y no a todos los hombres, lo que demuestra que no se trataba de una sociedad engañada, sino intelectualmente evolucionada, pero que seguía siendo exclusiva conforme a la tradición paternalista del poder político. Voltaire no se equivocaba al extrañarse de que «bien se sabe que las gallinas sagradas, la diosa Pertunda y la diosa Cloacina son ridículas. ¿Por qué los vencedores y los legisladores de tantas naciones no abolieron esas tonterías?, porque siendo antiguas eran caras al pueblo, y no molestaban para nada el gobierno…» [45].

La empresa era ciertamente ambigua, porque al reconocer el origen cívico de la religión, trataba tanto de explicitar como de preservar sus manifestaciones. Esto es lo que quería decir Agustín. César, por ejemplo, no escapa a esta contradicción. Suetonio cuenta que ningún escrúpulo religioso le hizo jamás abandonar una empresa y que al final de su vida «llegó a tal extremo de arrogancia que una vez, al anunciarle un arúspice presagios funestos, porque las entrañas de la víctima carecían de corazón», replicó, «que serían más propicios cuando él quisiera, y que no debía considerarse un prodigio el que a una bestia le

faltara el corazón». Es relevante que en el *Comentario de la Guerra Civil*, no conceda atención alguna a los signos divinos; él es el único responsable de sus actos. Al igual que la historia que Salustio y Cicerón reclaman, la suya se basaba en la explicación de las causas, no en los prodigios, cuyos efectos nefastos evaluaba perfectamente: los pompeyanos, escribe, «no traían a la memoria, por último, los lances corrientes en la guerra, cuán insignificantes motivos —como una sospecha en falso, un espanto repentino o un escrúpulo religioso— habían producido graves daños». Este espíritu libre y racional sabía qué pensar, o más bien decía en alto lo que muchos pensaban. En este lenguaje libre de ataduras residía su *arrogantia* [46]. César no dejaba de respetar públicamente las formas de la superstición y de la religión públicas: tenía junto a él un arúspice privado, Espurina, al que consultaba continuamente; y fue su predicción la que fingió estar siguiendo antes de cruzar el Rubicón.

Lejos de reconocer la crisis de la religión propiamente dicha, la sociedad tardo-republicana hace patente su voluntad de salvaguardar sus manifestaciones más incuestionables, a la vez que repiensa los tipos de creencia y la relación con los dioses —y puede que en este sentido los romanos sintieron, a pesar de todo, la decadencia de sus tradiciones—. No hay duda de que la racionalidad no fue la única corriente del siglo —así como Quinto, Sila o Pompeyo creían en todo tipo de signos—, pero lo que cambia radicalmente es que la religión se convierte en un sujeto de discurso y de razón. Si bien no se pretende desacreditar la institución, salvo en el caso de Lucrecio, también es cierto que ya no se entiende si no es reflexionando sobre su origen, su función y sobre todo sus formas, como si se tratara de hacer más clara la tradición al apelar a la razón. En esta época, la dimensión epistemológica es lo que define en primer lugar el pensamiento libre [47].

Se ha dicho a veces que el carácter ritualista de la religión romana favoreció esta libertad de espíritu. No hay duda de que el rito puede liberar de la fe, pero el discurso sobre la religión cívica y sobre la adivinación no se reduce a esto; apela a la razón en contra de cualquier creencia que se base en el azar o en la autoridad de los antiguos, y quiere explicar aquello que algunos se contentaban con enunciar sin «razonarlo». La autoridad, uno de los pilares del pensamiento tradicional, necesita una nueva legitimidad. El pensamiento se abre al debate, es decir, también a la duda y a la argumentación. Una exigencia como ésta atestigua claramente un cambio de mentalidad, pero también sin duda la necesidad de afrontar situaciones nuevas. El hecho de que el razonamiento tienda a reemplazar la simple referencia al pasado o la palabra del oráculo prueba que es necesario innovar —y justificar las innovaciones.

El rechazo al dogmatismo religioso

Se puede pensar que la influencia decisiva del helenismo en el siglo II no fue ajena al nacimiento de este nuevo espíritu: no sólo, como se dice a menudo, en el sentido de que los romanos habrían imitado las filosofías críticas, como el academicismo, o seguido las lecciones de retórica, sino porque este encuentro cultural los obligó a valorar lo que estaban tomando prestado. Catón el Censor aconsejaba a su hijo que procediera a un examen crítico (*inspicere*) de las ideas griegas antes de aceptarlas, en lugar de aprenderlas de memoria (*perdiscere*) [48]. Esta actitud no manifiesta tanto un antihelenismo como el rechazo a la sumisión intelectual y la voluntad de dominar el juicio propio, primero como romano y después como hombre. Sólo tomar

aquello que sea aceptable, aquello que convenga al espíritu tradicional: en el origen del eclecticismo romano reside, así pues, la voluntad de conservar la autonomía del pensamiento, una exigencia que será ampliamente seguida en el siglo siguiente.

Cuando Cicerón escribe sobre los deberes, toma prestado del estoicismo de Panecio sólo lo que le interesa y abandona lo demás. Cuando conversa sobre la felicidad del sabio, reconoce su libertad de elección: «nosotros vivimos al día; todo lo que fuerza con su probabilidad nuestras almas, eso decimos, y por ello somos los únicos libres». ¿No es acaso esta misma actitud la que le lleva en *De legibus* a aceptar la idea del derecho natural que, como adepto a la nueva Academia, debería rechazar, y a no estar satisfecho únicamente con el modelo de Platón? ¿Qué induce a Varrón a «neutralizar el sectarismo filosófico», a Plinio a «no seguir a ningún autor como fuente única, sino, en cada ocasión, a aquel que le parece más fiable» y a Séneca a rechazar el exceso de citas? «No es lo mismo recordar que saber», pensaba este último; «cada cual debe ya sustentarse en sí mismo» [49].

En todas partes se refuta el argumento de autoridad, de ahí que se critique a ciertas escuelas filosóficas: a los epicúreos, que citan las máximas del maestro «como oráculos de sabiduría» (*quasi oracula… sapientiae*), o incluso a los pitagóricos, que siguen tan de cerca a Pitágoras «que su autoridad (*auctoritas*) se impone sin ninguna explicación (*sine ratione*)» y cuyos discípulos terminan siempre un debate con la expresión «así lo dijo», *ipse dixit*. ¿Acaso Cicerón no comprendió el valor de la palabra sagrada, como lo sugiere Jérôme Carcopino, o es más bien una prueba de su racionalismo, de su rechazo a cualquier autoridad sin razón? En el ámbito de las ideas y «en la discusión hay que buscar no tanto el peso de la autoridad cuanto la fuerza de la argumentación»; la sumisión debilita el juicio personal [50].

El diálogo *De divinatione* nos ilumina sobre esta actitud. Quinto, como ya vimos, se escandaliza de que Cicerón exija a la

adivinación que exponga sus razones —¿no es suficiente la autoridad de los antiguos?—, del mismo modo que en *De natura deorum* Balbo, que se remite a los antepasados, no comprende lo que Cota quiere decir cuando le invita a que explique sus propias convicciones: «Haz ahora que yo llegue a comprender qué es lo que tú opinas. Tú eres un filósofo y yo debería recibir de ti una prueba de tu religión, mientras que debo creer la palabra de nuestros antepasados aun sin pruebas (*etiam nulla ratione reddita*)». Cota se opone aquí a la adhesión a la autoridad, que caracteriza el modo de pensamiento periclitado, de creencia y de poder, de los antiguos, que algunos juristas imperiales criticarán en los mismos términos; y ensalza una actitud intelectual nueva, filosófica, que logra hacerse independiente de la tradición e incluso de la función social (no importa que Cicerón sea augur o que Cota sea pontífice) [51]. Se destierran, de este modo, las palabras de carácter «mitológico», en el sentido que Platón da a dicho término en el *Crátilo*: palabras desprovistas de *ratio*, de *logos*, ya pertenezcan a la filosofía, a la religión o al derecho. La afirmación autoritaria, «de palabra», debe, si no reemplazarse, al menos completarse con un discurso basado en el razonamiento o en la prueba.

Al igual que sucede con la tradición, sinónimo desde ese momento de prejuicio, asistimos también a la inversión de los símbolos de la autoridad. Este concepto, que antaño era positivo y dinámico, tiene ahora una connotación negativa. Pero no se trata exclusivamente de la autoridad filosófica. La crítica afecta a la vida política, amenazando, por ejemplo, a los príncipes del saber, los jurisconsultos, que en su mayoría pertenecen a la clase dirigente. Esta crítica es tanto más grave cuanto que tiene lugar en una época en que la autoridad política parece vacilar, y en la que los dirigentes ya no consiguen imponerse al Senado si no es por la fuerza, como Sila o César.

La crítica a la autoridad de los juristas

En los tiempos antiguos, antes en cualquier caso del siglo IV, la interpretación del derecho estaba en manos de los pontífices: el vínculo entre religión y derecho daba a sus respuestas (*responsa*), emitidas en nombre de todo el colegio, una autoridad y una legitimidad incontestadas que reforzaban el carácter secreto y formalista de este saber. En efecto, los pontífices indicaban las fórmulas de los procedimientos y de los actos jurídicos: al igual que los senadores, ellos eran una referencia para los ciudadanos y los jueces. Éste es el sentido de la palabra *auctoritas*: un poder de dirección y de consejo. Con la laicización del derecho a partir del siglo III y sobre todo en el siglo II, los jurisconsultos, que provienen siempre de la nobleza, adquieren su independencia: emiten sus deliberaciones a título personal. Sus *responsa* son *sententiae* y *opiniones*, soluciones jurídicas personales que son el resultado de su razonamiento; y cuando surgen controversias entre los jurisconsultos, ningún criterio objetivo permite al juez elegir. En época imperial, el emperador designará al buen jurista concediéndole el «derecho de responder», pero en la República la ausencia de una instancia capaz de legitimar una interpretación hace que la situación sea menos clara [52].

En este «horizonte de incertidumbre» que es el propio de una jurisprudencia laica y personalizada, el debate y la contradicción se convierten así en parte integrante del derecho, hasta el punto de que la interpretación de los jurisconsultos recibió el nombre de *ius controversum*. La consulta jurídica puede dar lugar a una *disputatio* de la cual se hacen eco las obras de derecho civil. En una carta al jurista Trebacio Testa, Cicerón cita dos interpretaciones sobre una misma cuestión de derecho, la de Quinto Escévola y las de los juristas anteriores; él las extrajo del comentario de derecho civil en 18 libros del propio Escévola, quien no presentaba una exposición dogmática sino que recogía las opiniones divergentes. Personalización y controversia, estas dos caracteríticas de la jurisprudencia laica revelan además una independencia cada vez mayor respecto al texto de las XII Tablas, lo que indica un pensamiento sin duda dinámico y crea-

tivo en la medida en que debe afrontar situaciones nuevas, pero cuya legitimidad se cuestiona cada vez más, especialmente en el último siglo de la República cuando la carrera se abre a los caballeros y a los itálicos [53]. La crítica a la autoridad de los juristas (*iurisconsultorum auctoritas*) se convierte entonces en un lugar común: dado que los jueces podían rechazar una opinión y admitir otra, ¿qué valor tenía la opinión de los juristas? se preguntaban con toda razón. En dos ocasiones, el testimonio de Cicerón nos permite valorar el sentido y el alcance de la crítica: en *Pro Murena* él mismo se convierte en su portavoz, y en *Pro Caecina* advierte de la amenaza que supone para el propio derecho civil [54].

A decir verdad, lo que estaba en juego no era tanto la existencia de controversias como la naturaleza del razonamiento jurídico. Cicerón vivió, en efecto, en una época en que, como ya dijimos, la ciencia del derecho dejó de ser simplemente oracular y de estar vinculada únicamente al comentario de los datos normativos. La controversia (*disputatio*) llevó a los juristas a exponer sus razonamientos. Ahora bien, Cicerón quiere demostrar que sus explicaciones, lejos de ser objetivas, emanan la mayoría de las veces de su *ingenium*, de su capacidad individual de invención —en resumen, de su arbitraridad—. «En cierto modo, arruináis el derecho pontificio con la ciencia del derecho civil», reprocha a los Escévola; por ejemplo, en el ámbito de la sucesión, «se ha encontrado una razón (*inventa est ratio*) para liberar la fortuna hereditaria de la molesta carga de los ritos familiares» [55]. *Ratio* designa precisamente, en un contexto jurídico, la razón invocada para extender una aplicación anterior. *Invenire* modifica el sentido, revela el carácter vacío del razonamiento jurídico, lo señala como una ficción —son todas acusaciones que encontramos en *Pro Murena*, donde, en un largo pasaje destinado a ridiculizar a Ser. Sulpicio Rufo, se alternan las palabras *ingenium* e *invenire*—. El reproche es claro: los juristas extienden las aplicaciones de una ley por analogía, descubren las consecuencias desconocidas hasta ese momento de

una situación jurídica y modifican las costumbres. Pero esta capacidad de innovación no es ni científica, ni legítima. Les ha permitido simplemente «seguir interviniendo en todos los asuntos» [56].

La crítica de *Pro Murena* se desarrolla en un contexto judicial polémico, ya que él defiende a Murena de las acusaciones del jurisconsulto Ser. Sulpicio Rufo. Pero no por ello deja de plantear una cuestión de fondo: ¿se puede alcanzar en el campo del derecho la objetividad o en alguna medida la verdad?, ¿en qué sentido el razonamiento jurídico puede ser científico? Es evidente que estas cuestiones tienen que ver con la autoridad y con el fundamento de la palabra pública. Ahora bien, Cicerón va a encontrar la respuesta en Servio Sulpicio Rufo.

El arte de argumentar

En un largo pasaje de su historia de la elocuencia latina, *Brutus*, escrito en el año 46, Cicerón compara a los dos grandes juristas de su época: Servio Sulpicio Rufo, contemporáneo suyo y Quinto Mucio Escévola, que fue cónsul en el 95. En este último encuentra, dice él, mucha práctica y experiencia —*magnumusum*— y en el otro *artem*, arte. «Sin duda te refieres a la dialéctica», contesta Bruto; y Cicerón asiente. Este pasaje ha hecho correr ríos de tinta debido a la palabra *ars*. En efecto, en el diálogo *Sobre el orador*, escrito ocho años antes, Cicerón había puesto en boca de Craso que le gustaría *ius civile in artem redigere*, es decir, sistematizar el derecho civil, lo que ningún jurista había llevado a cabo hasta entonces. Algunos han concluido de ello que posiblemente Servio Sulpicio Rufo cumplió este deseo entre los dos tratados. Pero en la literatura no queda rastro alguno de semejante sistematización en esta época. En realidad, la palabra *ars* puede tener dos sentidos en Cicerón: designa a un mismo

tiempo la clasificación, que Craso desea, y la dialéctica, de la que parece que Servio hizo uso de forma notable [57].

Esta dialéctica a la que hace referencia Cicerón es el arte de la argumentación tal y como la definieron Aristóteles y los estoicos. Ni volcada hacia la ontología, como la de Platón, ni basada en principios verdaderos, como la analítica, esta dialéctica se presenta como un conjunto de reglas y métodos de pensamiento aplicables al mundo de lo probable. Ésta es, en efecto, la mejor manera de definirla: una «lógica de lo probable» [58]. En el punto de partida hay una cuestión, una controversia, sobre la que los expertos discrepan: el razonamiento dialéctico se impone entonces por la coherencia de su desarrollo, por la ausencia de contradicción entre la premisa y la conclusión. En cierta medida pone orden en el mundo de las opiniones. En Aristóteles la dialéctica se divide en dos partes: la tópica consiste en encontrar los argumentos, es decir, las premisas de los razonamientos; la lógica argumentativa juzga su validez y las elabora; en esto consiste precisamente el arte del discurso (*ratio* o *ars disserendi*). Para los estoicos solamente la segunda parte definía la dialéctica, a la que ellos daban el nombre de lógica. Por el contrario, esta ciencia del *logos*, entendido como discurso y razón, estudia a la vez las reglas del razonamiento y la estructura del lenguaje, ambas cosas en tanto que medios para descubrir lo verdadero. Algunos estoicos dividían la lógica en dos partes, dialéctica y retórica. Definían la segunda como el arte de hablar bien en los discursos bien elaborados y la primera como la ciencia de lo verdadero y de lo falso (en este sentido, concernía también a la epistemología), como el arte de hablar y pensar conforme a la verdad pero también de forma apropiada, y su método principal se basaba en la división y en la definición [59].

A diferencia de Aristóteles, los estoicos no establecían ninguna distinción entre demostración y dialéctica; la lógica, que no era ya un intrumento, sino parte de la filosofía, debía favo-

recer una aproximación a la verdad. Este arte, escribe Cicerón siguiendo la definición estoica, permite «dividir en partes la materia entera, explicar lo desconocido mediante la definición, esclarecer lo oscuro mediante la interpretación, examinar primero lo ambiguo, luego a distinguirlo y, por fin, a fijar las reglas (*regula*) con las que juzgar lo verdadero y lo falso y las consecuencias que, dadas ciertas premisas, pudieran o no derivarse» [60]. Ésta es exactamente la función principal de la dialéctica estoica, hacer ver si una proposición es verdadera o falsa y «si es compuesta y se le han añadido otras, determinan si se les han añadido (*coniunctio*) adecuadamente y si es verdadero el conjunto de cada uno de los razonamientos» [61]. Podemos preguntarnos qué valor podía atribuir Cicerón a esta dialéctica, un hombre que admitía que la verdad existía, pero que a la vez la consideraba inaccesible debido a la incapacidad humana para encontrar el criterio verdadero. En realidad, si bien mantenía la aspiración a la verdad, Cicerón negaba toda posibilidad de lograrla por el método de la dialéctica. En cambio, reconocía que, en el marco de la discusión, de la argumentación y del juicio, podía ayudar a discernir lo probable por la coherencia del razonamiento. Se comprende hasta qué punto la interpretación jurídica o *ius controversum*, de la que Servio era un excelente representante, podía servirse de ella. La dialéctica se presentaba como el mejor medio de poner al día la norma contenida implícitamente en la situación jurídica y de zanjar de este modo la cuestión en cada caso [62].

«Un hombre había escrito en su testamento: "Que Panfilio, mi esclavo, conserve a mi muerte su peculio y que sea liberado". Se planteaba la pregunta de si era justo que Panfilio recibiera el peculio, cuando se había ordenado que lo conservara antes de ser libre. [Servio] reponde que no había orden en las dos proposiciones (*in coniunctionibus*) y que poco importaba saber cuál de las dos precedía en el discurso o en el texto: por ello (*igitur*) parecía justo que se le legara el peculio, como si se hubiera ordenado en principio que fuera libre y que a continua-

ción guardara su peculio» [63]. Este *responsum*, citado a menudo, es particularmente interesante porque en él vemos a un jurista actuar como dialéctico: al responder a la cuestión de un particular, Servio Sulpicio Rufo ofrece su explicación, expone una regla general a partir de la cual construye su argumentación y pone de manifiesto la racionalidad interna del caso. Pero aquellos que han analizado el *responsum* no han visto que, para extraer su regla de derecho, Servio pone en duda uno de los principios de la dialéctica estoica.

Esta dialéctica, entendida como el arte de argumentar y sobre todo de juzgar la «verdad» de las proposiciones, tenía que ver, en efecto, con la sintaxis y con las relaciones de subordinación y de conjunción: «Si una proposición es simple, los dialécticos se proponen juzgar si es verdadera o falsa; y si es compuesta (*coniuncte sit elatum*) y se le han añadido otras, determinan si se les han añadido adecuadamente y si es verdadero el conjunto de cada uno de los razonamientos». La palabra clave es *coniunctio*, que en el campo de la sintaxis transmite la idea de sistema, a la que los estoicos conceden una gran importancia en su filosofía. Según ellos, la relación entre las distintas partes de una proposición es tal que, si ella es verdadera, el conjunto también lo es, lo que viene a afirmar que el enunciado tiene un sentido en sí mismo, no simplemente como combinación de elementos, y por tanto a defender una teoría semántica de la conjunción. Semejante idea era objeto de numerosos debates: en el siglo I antes de nuestra era, Posidonio había escrito una obra *Sobre las conjunciones* para defenderla de los ataques de «aquellos que mantenían que las conjunciones no indicaban nada y que lo único que hacían era unir el discurso» y que acusaban a los estoicos de prestar más atención al lenguaje que a los hechos. El enfrentamiento prosiguió en los siglos siguientes: en el siglo II de nuestra era, el médico Galeno afirmará, por su parte, que la conjunción no permite establecer la relación entre los hechos; que no indica ninguna realidad objetiva. Los romanos entraron también en el debate. Según Varrón, en la medida en

que podemos juzgar lo que nos ha quedado de su estudio de la sintaxis, al que estaba consagrada la tercera parte del *De lingua latina*, el enunciado era una realidad en sí misma, del igual forma que la línea era algo más que la suma de puntos. Sin embargo, Servio Sulpicio Rufo pensaba de forma completamente diferente. Para él, la relación sintáctica no mostraba nada: lo único que importaba eran los elementos significantes de un enunciado, de modo que las conjunciones y las palabras subordinantes eran simples vínculos formales. Los juristas romanos habían comprendido que la racionalidad del caso pasaba por la comprensión de la racionalidad de la lengua. Y tomaron parte en el debate gramatical: lo sabemos por Labeón, cuya familiaridad con las tesis analogistas está firmemente atestiguada: Servio es otro ejemplo de ello [64].

Dialéctica y libertad

Como vemos, Servio no cita en su *responsum* a los antiguos, ni se basa en autoridad alguna, al contrario de lo que era tradicional: la lógica le eximía de ello. Aunque no es necesariamente incompatible con el arte de argumentar (*ratio disserendi*), lo antiguo ha perdido su valor de coerción y el jurista es libre. Es libre también en la interpretación del texto de la ley: mientras que tradicionalmente tenía que seguir las palabras de la ley, hasta el punto de usar, como ésta, el modo imperativo, la búsqueda de la racionalidad del fenómeno jurídico le permite separarse de ella: formalmente la interpretación se da en indicativo y en primera persona. Si definimos la crítica, siguiendo a Koselleck, como el «arte de juzgar y de distinguir», la dialéctica es la más apta para cumplir este cometido. ¿No tenía acaso en sus orígenes platónicos la función de discernimiento y de elucidación? Del mismo modo que Platón había introducido en el discurso la argumentación rigurosa, la *ratio* que para los antiguos filósofos

sólo existía en las demostraciones matemáticas [65], de igual modo en Roma Cicéron y Servio quisieron llevar el rigor filosófico al campo del derecho o de la política. Mediante el elogio a Servio, Cicerón confirma su elección intelectual y nos acerca al corazón del pensamiento clásico tal como nos ha sido legado en Occidente, después de sufrir una fase de declive hasta el romanticismo: no hay pensamiento más libre que aquel que se pliega a unas reglas objetivas y generales.

La palabra *ars*, que Cicerón había utilizado para designar el uso de la dialéctica en Servio, tiene otro significado. Puede traducir también la noción de *technè* en el sentido aristotélico de «disciplina organizada». Pero sea cual sea el sentido, contiene la idea de autonomía intelectual: el *ars*, escribe Cicerón, «evita el tener que recitar siempre el dictado de un maestro sobre los mismos temas, sin apartarse de los cuadernos de notas». Además, a próposito de las causas judiciales, recuerda la distinción que hace Aristóteles entre los argumentos que provienen de la causa (la definición del sujeto…) y los argumentos que se encuentran fuera de la causa; «estos últimos valen sobre todo», precisa, «por su autoridad (*ex auctoritate*); también los griegos los llaman *atechnoi*, sin arte». Lo que pertenece al arte, por el contrario, lleva la marca de la objetividad —tiene, por tanto, la ventaja de poder enseñarse racionalmente—. Después de Aristóteles, los romanos descubrieron que hay dos tipos de discursos, dos formas de transmitir un saber: la una consiste en hacer aprender de memoria numerosos modelos y ejemplos, la otra en enseñar las reglas generales con las cuales el individuo tiene la opción de elegir, adaptar y moldear en cada caso. La primera, resultado exclusivamente de la experiencia, se dirige a la memoria, la segunda, teórica, al juicio. En Roma surgió un gran debate para determinar qué podía transformarse en un arte: ¿la agricultura?, ¿el derecho?, ¿la gramática? *De oratore* lo testimonia ampliamente: Antonio, por ejemplo, contestaba que la elocuencia era un «arte»; su libro recogía «reflexiones basadas no en teoría alguna por mí aprendida, sino en la práctica y en haberlas

manejado en los procesos» [66]. Un acontecimiento que se produjo a comienzos del siglo I puso de manifiesto igualmente la resistencia de la sociedad frente a estas cuestiones.

En el 92, los censores Gneo Domicio Ahenobarbo y Lucio Licinio Craso, uno de los interlocutores *De oratore*, hicieron cerrar las escuelas de retórica latina. Hasta ese momento, en efecto, la retórica se enseñaba en griego: ¿en qué podía perjudicar que se enseñara en latín?, ¿qué sentido tenía una decisión como ésta?, ¿era una medida política dirigida contra el entorno próximo de los marianistas y de los itálicos, mientras el descontento de estos últimos se acrecentaba en los años que precedieron a la Guerra Social?, ¿era una reacción de la aristocracia frente al intento de enseñar a las nuevas capas sociales un saber reservado a la romana? Todo eso posiblemente es correcto. ¿Pero no manifiesta más bien esta desconfianza hacia los rétores latinos, esos «profesores del descaro», según las palabras de Craso, las reticencias de una sociedad ante el avance de una nueva mentalidad? Debemos comparar este edicto con algunos comentarios que recorren la literatura latina, como el de Cicerón: «¿por qué, entonces, fue siempre honroso enseñar el derecho civil… y en cambio si alguien estimula a la juventud a ser elocuente o se la ayuda en eso, ha de ser vituperado?». A lo que parece reponder el contemporáneo de Craso, Antonio, en *De oratore*: «Yo siempre he sido de la opinión que sería para nuestra gente orador con más gancho y más creíble, primero, quien diese las mínimas muestras de cualquier tipo de artificio… Creo por otra parte que la sospecha de estas aficiones y artificios por parte de los que juzgan las causas resulta perjudicial, pues le quita prestigio al orador y crédito al discurso» (*imminuit enim et oratoris auctoritatem et orationis fidem*). Así pues, el arte resta autoridad, provoca desconfianza natural en el público, una desconfianza que inspiraba igualmente toda la cultura griega: además, la mayoría de los oradores ocultaban en esta época su conocimiento del griego [67].

La cultura suponía una elección privada. Además, en la medida en que la retórica permanecía en su lengua original, no ponía en peligro el sistema tradicional, que no concedía ningún lugar a la enseñanza de la elocuencia —ni tampoco a la de la filosofía—. El aprendizaje de esta misma disciplina en latín invirtió los términos del problema: la elocuencia se convertía en una enseñanza reconocida y también continua [68], y ostentaba un puesto, en cierto modo, oficial en la sociedad. Ahora bien, esto era tanto más peligroso cuanto que la retórica enseñaba la persuasión, no la obediencia, lo probable, no la verdad; y la retórica latina, además, rechazaba cualquier autoridad basada exclusivamente en la antigüedad —incluso la de los propios griegos —. Un documento excepcional, la *Retórica a Herenio*, atribuida a Cornificio y escrita en los años 80, lo confirma: «Esa gente [los griegos] nos impresionan más por su autoridad que por la verdad de sus argumentos… Pero si dejamos de lado su prestigio y si queremos realmente comparar punto por punto, comprenderemos que no hay que ceder ante la autoridad por completo» [69]. Una de las reivindicaciones de la escuela latina es la innovación, es decir, la creatividad latina, el rechazo a la imitación servil. Se comprende que ese texto se atribuyera por mucho tiempo a Cicerón: ¿no reivindicaba este último lo mismo en el ámbito de la lengua y de la filosofía —una especie de emancipación con respecto a Grecia—? Además, Cornificio añade: «cuando se escribe una obra hay que tomar los ejemplos de los tiempos presentes y elegirlos por uno mismo». Ni ejemplos extraídos del repertorio tradicional romano ni ejemplos griegos: Cornificio los toma de la reciente guerra de los itálicos contra Roma. Se ataca directamente la autoridad y la antigüedad y se afirma la innovación: he aquí lo que podía inquietar a los censores a comienzos del siglo I. Parece además que este temor se extendía al resto de la sociedad romana. En *De oratore*, donde se exponen las contradicciones de la época, Escévola el jurista expresa este punto de vista. No sólo «los estados han recibido a menudo más perjuicios que beneficios por tener grandes ora-

dores»; de este modo los Graco «hicieron polvo al Estado gracias a la elocuencia». Pero además, la elocuencia hace que se desatienda el derecho, es decir, el saber tradicional. Hablando de forma positiva, diremos que la elocuencia es un saber de libertad, basado en la persuación, no en la autoridad. En este sentido, en efecto, se opone a la mentalidad tradicional [70].

El debate y el diálogo

Da la sensación de que nunca se habló tanto como en esta época, como si se hubiera liberado una palabra hasta entonces reprimida. Al descubrir las modalidades del razonamiento, al aprender los métodos de la dialéctica y de la retórica, los romanos situaron sus razonamientos bajo el signo de la argumentación, a riesgo de olvidar a veces la diferencia entre persuadir y demostrar. Pero poco extraña que la noción de prueba, en política y en derecho, se aproxime a la de persuasión. ¿Qué es la verdad en estos campos? En cualquier caso, el desarrollo de la lógica argumentativa pone de manifiesto que la sociedad se interroga sobre todo, y también que el saber se personaliza. Ya hemos visto antes que la jurisprudencia tardo-republicana, que nació de la laicización del derecho, se caracterizaba especialmente por distanciarse del texto fundacional, la ley de las XII Tablas. Es relevante que los debates sobre los *Annales* de los pontífices, texto fundador para los historiadores, aparezcan en esta misma época: mientras que Catón había rechazado el modelo («No me agrada contar lo que aparece en la tabla del Gran Pontífice», escribía), algunos ponían en entredicho incluso su fiabilidad. Una actitud crítica semejante no carecía de peligros, por ejemplo, el de la dispersión de las voces. Las fuentes nos revelan, en efecto, una multitud de debates, signo de una sociedad que descubre la pluralidad.

A imitación de los griegos del siglo v, que vieron a Protágoras desarrollar sus *Antilogiai*, afirmando que sobre cualquier tema hay dos argumentaciones posibles, o a Sócrates interrogar a su adversario y contradecirle, los romanos se aplicaron al diálogo. Cicerón incita a sus contemporáneos a que enriquezcan la controversia. Para él «en la propia Grecia la filosofía no habría

nunca mantenido rango tan importante, si no hubiera bullido con las disputas y discusiones de los hombres más doctos». Pensar es, según Cicerón, practicar la crítica y explorar la duda: sus diálogos son expresión de ello, y muy a menudo se resisten a concluir.

Esta apertura del espíritu explica la forma que él elige para la discusión. Reconociendo su escasa inclinación por la *oratio perpetua*, el discurso continuo, Cicerón prefiere, siguiendo el modelo de la Academia, el cuestionamiento sistemático, punto por punto —la dialéctica propiamente dicha, tal como la practicaba Sócrates— o la *disputatio in utramque partem*, que introdujo Arcesilao y de la cual sus *Tusculanas* son la materialización: «tras exponer su opinión aquel que quería oírme, yo defendía lo contrario». Pero, a diferencia de los diálogos platónicos, los de Cicerón recurren más a menudo al arte de argumentar que al de cuestionar. De este modo, tienen el mérito de hacer hincapié en las relaciones humanas y en las contradicciones de una época más que en el descubrimiento de la verdad. El diálogo *De oratore*, por ejemplo, pone en escena a tres hombres que encarnan cada uno un pensamiento y una práctica social diferentes: Escévola representa la tradición jurídica, Antonio la práctica oratoria eficaz y Craso una elocuencia basada en la *doctrina*, la filosofía y la cultura general de la que forma parte el derecho. Como Diderot en *Le Neveu de Rameau*, Cicerón explora los diferentes puntos de vista sin buscar verdaderamente una respuesta. La reflexión avanza mediante preguntas y exposiciones en un tono que respeta la igualdad de los interlocutores y deja al lector libertad de juicio. ¿Qué hacer con la contradicción? En Cicerón, «no hay una voz autoritaria». Y él mismo lo dice claramente: «Recordemos sin embargo lo que ya antes hemos dicho: que no hablaremos para dar preceptos y que obraremos más bien de modo que se vea que nos expresamos como críticos (*existimatores*), no como maestros (*magistri*)» [71].

El debate tiene lugar, además, entre especialistas y no en la sociedad más amplia de gentes cultivadas. Ya en el siglo II, Lucilio establecía unas reglas de discusión y consideraba que era importante escuchar al otro. En el Principado, Vitrubio dará una explicación teórica para ello: «cada ciencia se divide en práctica y teoría», y la teoría, «común a todos los sabios», les permite comunicarse, sea cual sea su especialidad. Los diálogos y las conversaciones se desarrollan en los numerosos escenarios de sociabilidad —villas, bibliotecas y correspondencia— pero también al modo de los filósofos y eruditos alejandrinos, en los libros. Al dirigirse al público que lee, «que ama las letras», se consigue hacerle asistir al debate oral: «yo he puesto es escena, por así decir, a los propios personajes… para que parezca que se asiste a la conversación», escribe Cicerón. El diálogo refleja, de este modo, la vida «en la ciudad», pero al mismo tiempo introduce el debate intelectual en la esfera pública [72].

La controversia filosófica

El debate filosófico es evidentemente uno de los lugares privilegiados de la controversia: el ejercicio del pensamiento supone el diálogo, ya sea de los contemporáneos o con los antiguos. En este campo los romanos imitaron a los griegos. Hicieron buen uso especialmente de la doxografía. Conocida en Grecia desde el siglo V, esta práctica forma parte, en efecto, de la actividad dialéctica, que pretende hacer surgir una tesis verosímil de la confrontación de las opiniones plurales. Cuando se buscan los principios de una ciencia, escribe Aristóteles, se debe «comenzar por el examen de las opiniones acreditadas» (*ta endoxa*) [73]. No se puede plantear un problema, si no se pone en relación con las investigaciones anteriores. Además de su dimensión archivística, que no carece de interés en la época que nos ocupa, la historia de las ideas es ante todo un arte del diálo-

go, «una disciplina propedeútica indispensable para la reflexión metódica», una forma de superar, de contradecir, a los predecesores. En el *De lingua latina,* Varrón adopta una postura en la disputa entre analogistas y anomalistas sólo después de haber expuesto sus puntos de vista, y lo hace con la finalidad de proponer una síntesis. Este procedimiento lo encontramos en Cicerón, Vitrubio o Estrabón, para los que criticar las fuentes permite rectificar mejor y, por tanto, progresar [74].

La historia de las ideas respondía también a la necesidad de clarificar los debates en una época en que las escuelas se habían multiplicado y las polémicas se habían hecho más complejas: la obra de Filodemo *Historia de los filósofos*, o el tratado *Sobre las sectas de los filósofos* que escribió Ario Dídimo para Augusto, sin duda, respondían en parte a esta necesidad. Varrón, por su parte, había establecido el número de 288 «sectas» filosóficas. En cualquier caso, esta situación ponía de manifiesto la existencia de innumerables polémicas dentro de cada gran filosofía, incluso entre los epicúreos, a los que Cicerón niega, no obstante, el espíritu crítico. No hay duda de que tradicionalmente la escuela favorecía la libertad de palabra, la *parrhèsia*, sin embargo, las discusiones pretendían en la mayoría de los casos confirmar la autoridad del fundador. La obra de Filodemo, en cambio, es un testimonio de oposiciones reales dentro del grupo sobre varios puntos de la doctrina, por ejemplo, sobre el estatuto de la elocuencia o incluso sobre la elección política [75].

Aunque consideraba que el alejamiento de la vida política era una condición para alcanzar la ataraxia, Epicuro no se desinteresó por completo de los asuntos políticos y había definido la monarquía como el mejor régimen: una posición que parece retomar la obra de Filodemo *El buen rey según Homero*, escrita sin duda en los años 48-44 y en la que el sabio, Homero, defensor de una ideología antitiránica, se presentaba como el consejero del buen rey. Los epicúreos podían, por tanto, contemplar la posibilidad de una colaboración con un régimen moderado. Es-

to explica, en primer lugar, que parte de ellos, como el círculo de Memmio (con los poetas Catulo, Calvo, Cinna y Lucrecio) tomara partido por César entre los años 55-50: la invocación a *Venus Genitrix*, que abre *De rerum natura* es posiblemente otro indicio; pero existe uno más: el suegro de César no era otro que Calpurnio Pisón, al que Filodemo dedicará la obra, y propietario de la villa de los Papiros en Herculano, el centro de la escuela epicúrea. Esto explica también que la dictadura de César fuera la ocasión para un buen número de ellos de pasarse a la oposición: el «buen rey» se había convertido claramente en un tirano. Por el contrario, el acto de Casio en los idus de marzo del 44 no estaba acorde con la tradición de la escuela. Si bien Epicuro se había comprometido a apoyar una monarquía moderada, él no incitaba a actuar. Lo que es incluso más sorprendente es que en el momento en que Cicerón se refugiaba en el pensamiento para compensar su imposibilidad de actuar y transformaba la escritura en una forma de acción política, Casio se convertía al epicureísmo y pasaba a la acción violenta para defender la República: esta toma de posición implicaba un verdadero esfuerzo del pensamiento, un empeño por llevar hasta sus últimas consecuencias la idea de *libertas*, de autonomía, propia del epicureísmo y por comprender que la libertad de palabra que se exigía a los miembros de la misma comunidad intelectual era indisociable de un Estado libre. El asesinato de César permite pensar que para algunos epicúreos el mejor gobierno era la república, no la monarquía. Nos podemos preguntar, por lo tanto, en qué medida la obra de Filodemo no se escribió con el fin de recordar a los «disidentes» las lecciones de Epicúreo, a la vez que les alertaba sobre los riesgos de la tiranía. Lucrecio, por ejemplo, no parece haber defendido la idea monárquica; muy al contrario, él veía la salvación en una república con leyes y magistrados. Ahora bien, algo sigue siendo oscuro: aunque las relaciones de Lucrecio con el círculo de Herculano están más o menos atestiguadas, fue Cicerón el que publicó su obra después de su muerte. ¿No era tarea más bien de

sus amigos epicúreos?, ¿acaso honraba con ello Cicerón a un defensor de la República? [76]

La política en cuestión y la libertad de palabra

El debate, dice Torcuato, interlocutor de *De finibus* y epicúreo, supone necesariamente la crítica: *reprehensio*, un término de la retórica que designa la parte del discurso que se ocupa de la refutación de las tesis del adversario, es decir, la argumentación con el apoyo de pruebas. Traduce el término griego *elenkos* con el que Platón designa la contradicción que Sócrates descubría en las creencias de sus interlocutores. En el siglo I, los dos términos vuelven a encontrarse en los títulos de obras polémicas, las *Refutaciones cronológicas* (*Elenchos chronôn*) que cuestionaban la fiabilidad de los testimonios antiguos relativos a la historia de Roma antes de la invasión gala del 390, y las *Reprehensa capitum Scaevolae*, donde Servio Sulpicio Rufo refutaba, capítulo por capítulo, el tratado de derecho civil de Quinto Mucio Escévola — una obra única en su género en toda la historia de la jurisprudencia [77].

Los debates, que habían nacido en el seno de la práctica jurídica y de la interpretación oral, y que se habían avivado con las disputas filosóficas y el arte de la argumentación, prosiguen en diversas obras a lo largo de este período, con una libertad que será desconocida en el Imperio. Se discutía sobre la naturaleza de la adivinación, sobre el mejor hombre político, o incluso sobre la definición de los poderes [78]. La reflexión política se alimentaba también de las biografías críticas que circulaban en forma de libros o de cartas abiertas. Después de su suicidio en Útica en el 46, Catón el Joven, que encarnaba la virtud romana y republicana por excelencia, se convirtió en objeto de una verdadera polémica: a los elogios de Cicerón (en el 45), de su sobrino Bruto (en el 46-45), y de su amigo Munacio Rufo, res-

pondían las críticas, la de Hirtio que en el 45 presentaba sus *Vitia Catonis* (*Los defectos de Catón*), o la de César que en esa misma época redactó sus *Anticatones*, «coléricos y vengativos». En el Principado se admirará este intercambio, comparable al funcionamiento de los pleitos: «Cicerón hizo un libro donde elevó a Catón hasta el cielo. ¿Cómo reaccionó el dictador César? Se limitó a responder con un discurso escrito, como si estuvieran delante de los jueces». En la *Conjuración de Catilina*, escrita más tarde, en el 36, Salustio añadió algunas páginas a este diálogo político-literario, con un retrato ambiguo de Catón en el que se lee la fascinación y la admiración por un republicano auténtico y estricto. Por último, cada uno trataba de apropiarse de este ilustre suicidio: los republicanos lo consideraban un acto de libertad contra la tiranía; los cesarianos intentaron, en vano, desacreditar su reputación. Augusto recuperará por su cuenta la gloria de Catón. En su *Respuesta a Bruto sobre Catón*, los *Rescripta Bruto de Catone*, se erige en defensor de la tradición, y por tanto del orden establecido —lo que prueba que el debate estaba lejos de cerrarse—. Pero la confiscación de la historia por el poder desde el comienzo del Principado iba a prohibir desde este momento cualquier debate político a través de los libros. La censura y los autos de fe reemplazaron rápidamente la libertad de expresión. Se hizo imposible hacer un elogio a los republicanos o escribir sobre la Guerra Civil. La mejor forma de tratarlo, decía Tito Labieno, era olvidarlo. El historiador Cremucio Cordo, elogioso con Bruto y Casio, asesinos de César, pasó por una terrible experiencia: al final de un proceso ante el Senado en el 25, fue obligado a suicidarse y su obra pereció en las llamas. En la composición de un elogio o de una reprobación sólo había cabida para la complacencia retórica. Una biografía escrita se había convertido en un medio de acción [79].

Se comprende que las generaciones posteriores hayan envidiado la época republicana, cuando la difusión de la escritura parece que dio un impulso sin precedentes a la libertad de palabra. Sin duda el intercambio intelectual fomenta también entre

los hombres una comunidad, una *societas* que supera los enfrentamientos políticos e intelectuales —Cicerón, repitámoslo, por muy hostil que se muestre ante el epicureísmo, hizo que se editara la obra de Lucrecio—. Sin duda el epicureísmo, que quería constituir una comunidad de hombres vinculados por la amistad y un modelo pedagógico que se basaba en el libre intercambio de ideas y de sentimientos, ofrecía un modelo de gran tolerancia; pero todo eso no habría sido más que pura especulación si la libertad de palabra no se hubiera convertido en campo de batalla política en los años 80 y más tarde a partir de los años 50. En el 45 Cicerón se negaba a sentarse en el Senado como pedía César, porque este último no le garantizaba ese derecho, y más tarde atacaba a Marco Antonio, que no soportaba la «palabra libre» (*vultum liberum*) [80]. Y Salustio criticaba a Sisena, un historiador que por sus posiciones silanas «no se expresó con suficiente independencia».

En el siglo XVI, Francesco Patrizi constataba que «en la Roma… del tiempo de los reyes, no se cita el nombre de un solo orador… Pero cuando el pueblo tuvo acceso al poder…, los oradores de valía se hicieron escuchar. Más tarde, una vez que los emperadores hubieron establecido su autocracia…, la raza de estos se extinguió y se desvaneció su rastro». En el siglo XVI, por tanto, se establecía una relación entre elocuencia y libertad. Cicerón no afirmaba lo contrario, cuando databa en el siglo II el nacimiento de este arte, y en *De oratore* y en *De officiis*, redactados el uno en el 54 y el otro en plena dictadura cesariana, señalaba que un régimen autoritario aniquilaba el brillo de las magistraturas y de todas las ciencias. Había descubierto que la actividad intelectual estaba vinculada a la pluralidad —o a la licencia, agregará Tácito— y que la retórica y la dialéctica, por su dinamismo crítico, suponen un Estado libre [81].

La claridad del debate: el arte de escribir

La calidad del debate depende de la claridad del lenguaje. Las dos exigencias son saber de qué hablar y hacerse comprender. Ahora bien, un peligro amenaza a los expertos, a los especialitas y a los sabios, el de crear un lenguaje reservado de definiciones adaptadas únicamente a la realidad que ellos aprehenden. ¿Qué lenguaje hay que utilizar en filosofía, en derecho o política? Para Cicerón, aunque las palabras nuevas son necesarias, el debate deber seguir siendo inteligible para tados —lo que debía redundar en la reducción del *dissensus* entre las gentes y entre las sectas—. Aquél que lo conseguía poseía una rara cualidad, la *elegantia*, o arte de elaborar enunciados claros y breves. Muchos carecían de ella: los pitagóricos practicaban el oscurantismo y su mensaje estaba dirigido sobre todo a los iniciados; y los estoicos pasaban el tiempo con «juegos de palabras» y eran incapaces de emplear el lenguaje de todos. «¿Qué clase de filosofía es ésta que habla en el foro como todo el mundo y en sus libros con un lenguaje propio?» Por último, los epicúreos eran el blanco de duros ataques. Cicerón los acusaba de abusar del lenguaje, de no tratar nunca de definir, y de favorecer la opacidad. Sin embargo, Epicuro había definido los criterios de la concisión y de la claridad, la σαφήνεια, y los epicúreos del primer siglo habían seguido las lecciones del maestro: Filodemo recomendaba un lenguaje «naturalmente bello» y Lucrecio alardeaba de escribir versos con gran claridad —*carmina lucida* [82]—. Pero los ataques de Cicéron no afectaban sólo a la retórica y al estilo; Cicerón les reprochaba, de hecho, que no hablaran el lenguaje de la ciudad. Ahora bien, se veía forzado a reconocer la popularidad de esta filosofía y su difusión entre la clase dirigente romana. ¿No existía en ello un riesgo?

Éste era uno de los puntos del debate sobre el arte de escribir y de hecho hizo surgir la idea de crear un lenguaje, en cierto modo, «vulgar», más accesible que la lengua científica por excelencia, el griego, y que las lenguas técnicas — posiblemente también una lengua para un público nuevo, que sabe leer pero desconoce el griego—. Recordemos a Tiberio Coruncanio, el

primer jurista que expuso sus deliberaciones en público. Se dice que se comunicaba con sus contemporáneos de forma clara y accesible (*plane ac dilucide*), utilizando «las palabras de su época» y no las formas arcaicas del derecho. La laicización del derecho había sido posible gracias a la adopción de un lenguaje capaz de llegar a todos, por tanto, popular… ¿Se planteó la cuestión exactamente en estos términos desde el siglo III? En cualquier caso, a fines de la República, la formula de este modo un determinado número de gramáticos, rétores y juristas, además de poetas e historiadores. Frente a aquellos que se inclinan por un lenguaje críptico, que usan y abusan de los neologismos o de los arcaismos, lo que en última instancia produce el mismo efecto, Catulo o Publilio Siro rechazan las palabras del pasado y César exhorta a rehuir «como un escollo cualquier palabra inaudita e inusual» [83]. En cuanto a Servio Sulpicio, él consideraba que sólo debían utilizarse en los actos jurídicos las formas lingüísticas convencionales: «el hombre no ha dicho nada si no ha empleado el nombre apropiado». Esta regla estaba en consonancia con la de Escévola: «En un testamento, las disposiciones que son incomprensibles deben tratarse como si no se hubieran escrito». Para conseguir su propósito, el lenguaje «debe ser claro y breve», sentenciaba Varrón. En esta época, existía además la preocupación de hacer los textos más legibles desde el punto de vista material. Después de Lucilio, que había propuesto, por ejemplo, diferenciar de forma gráfica el genitivo singular del nominativo plural de la palabra *puer* (*pueri*) para evitar cualquier confusión de sentido, Augusto, experto en comunicación política, «no dudó en sus edictos en añadir preposiciones a los nombres de ciudades ni repetir con frecuencia las conjunciones, pues su supresión produce cierta oscuridad». Parece que fue igualmente consciente, como el resto de sus conciudadanos, al menos desde los años 80, de la necesidad de utilizar una puntuación para facilitar el sentido, como lo demuestra el texto epigráfico de sus memorias, las *Res Gestae* [84]. Pero esta claridad

no afectaba al *debate* político, a lo sumo a la difusión de los mensajes oficiales.

La veracidad no requiere sólo un discurso objetivo, sino también un lenguaje de fácil acceso y relativamente comprensible. Semejante exigencia gramatical y retórica se explica perfectamente en una sociedad en la que se desarrollan los intercambios comerciales, las nuevas relaciones entre pueblos y la necesidad de traducciones (en todas las disciplinas, pero también en los acuerdos, los contratos y los tratados), y que ve también modificarse las relaciones sociales. Es un testimonio también, como la crítica a la autoridad y a las opiniones, del alcance de un nuevo espíritu bajo el doble signo de la transparencia y de la responsabilidad.

RENDIR CUENTAS: TRANSPARENCIA Y RESPONSABILIDAD

He aquí lo que se exige al hombre que habla la lengua de todos, que presente sus argumentos, que dé cuenta de sus creencias —ese es el objetivo del debate sobre la adivinación—, de sus ideas y de sus decisiones —la crítica de los juristas es un ejemplo de ello—. *Reddere rationem*, «rendir cuentas»: es necesario volver sobre esta expresión, que se encuentra tan a menudo en las páginas precedentes, con el fin de aclarar su significado. Esas dos palabras surgen, en efecto, en un gran número de textos y de situaciones, y unifican debates de naturaleza aparentemente diferente (filosóficos, morales, administrativos, políticos…). Aunque su historia no es lineal, forman así un perfecto «enunciado», es decir, una de esas breves frases que acompañan a una época y que revelan algunas de sus principales transformaciones.

La expresión *reddere rationem* presenta en principio un carácter técnico. Se aplica a la rendición de cuentas que los gobernadores de provincia (y sus cuestores) tenían que realizar ante el tesoro público al salir del cargo. No sabemos en qué momento del siglo II se definió esta obligación —posiblemente al mismo tiempo que la *lex Calpurnia* del 149, destinada a castigar las exacciones financieras de los magistrados—; pero no parece que haya sido respetada en todas sus formas hasta la ley de César del 59, la *lex Iulia de repetundis*, que la renueva y fija de forma explícita sus modalidades. En cambio, la cuestión debió de debatirse seriamente en el siglo I, época en que se definen además, en las obras especializadas, las obligaciones de los magistrados, de los senadores, de los jueces… Al final de *De legibus*, Cicerón retomó por su parte la cuestión e, inspirándose en el modelo griego, propuso obligar a los magistrados a presentar en primer lugar a los censores su rendición de cuentas, como modo de reforzar el control sobre ellos.

En efecto, se trataba de poner en práctica un verdadero control financiero. Según las disposiciones de la *lex Iulia*, los ex-gobernadores tenían que depositar tres informes en los archivos públicos: uno contenía su administración judicial, otro el botín traído de las campañas, y el tercero, del cual tenían que dejar también dos copias en dos ciudades de la provincia, la gestión financiera. Este último informe, sometido al examen de los cuestores urbanos, precisaba la cantidad de dinero recibida, la cantidad gastada y el saldo. Sólo al término de esta verificación, las cuentas se consideraban aceptadas (*rationes referre*). El informe, como vemos, no era válido solamente con la exposición oral, los documentos tenían que ser detallados y además sin tachaduras, es decir, criticables y verificables [85].

Un control como éste pone de manifiesto muchas transformaciones intelectuales y políticas fundamentales —y es esto so-

lamente lo que nos importa aquí—. En principio, la promoción del documento escrito, garante de objetividad y de autenticidad, no es algo que se corresponda con una sociedad habituada al testimonio oral y a la falsificación (o a la destrucción) de los registros —además, hasta fines de la República, la clase dirigente mantuvo cierta desconfianza con respecto a la memoria escrita.

En segundo lugar, y especialmente, cabe destacar el reconocimiento de la responsabilidad del magistrado ante una instancia superior. A decir verdad, este «descubrimiento» estaba de actualidad desde mediados del siglo II, época en la que los romanos comienzan a preguntarse por el valor del sufragio popular en las decisiones políticas e incluso en la elección de los magistrados. ¿No se trataba de esto, por ejemplo, cuando en sus discursos, motivados y llenos de elocuencia, Tiberio Graco, sometiendo al voto popular la destitución del tribuno de la plebe Octavio, preguntaba al pueblo «si debía retener su cargo un tribuno que actúa contra los intereses del pueblo»? La dimisión forzada de Octavio puso en práctica esta concepción.

Pero la idea de la responsabilidad no caía tampoco de su propio peso. Exigir a un magistrado que se justifique, que explique sus decisiones, sus acciones, era, en efecto, poner en tela de juicio de alguna forma su palabra, tradicionalmente un acto de autoridad. Y es así como lo había sentido P. Cornelio Escipión el Africano cuando en el 187, a su regreso de una misión ante Antíoco, algunos senadores habían pedido que presentara un informe sobre el dinero recibido del rey de Siria: ofendido por verse bajo sospecha, el Africano había presentado las tablillas de su gestión pero las había roto en público, declarando, según palabras de Polibio, que «él no tenía que rendir cuentas a nadie». La actitud de Catón el Censor, su contemporáneo, contrastaba con semejante arrogancia. En todos los ámbitos mostraba una preocupación constante por justificarse y por obligar a los demás a hacer lo mismo. Llegó incluso a publicar los discursos en los que había explicado su conducta —el *Die-*

rum dictarum de consulatu suo—, resumen detallado de su campaña en Hispania y respuesta a una acusación judicial, o incluso *Sobre los gastos* (*De sumptu suo*), hasta el discurso del 149 pronunciado contra Galba, al que un tribuno había acusado «de haber masacrado a los lusitanos faltando a la palabra dada». Esta arenga era doblemente ejemplar, porque, frente a un adversario que intentaba ablandar a los jueces y al público por todos los medios, Catón recurría a explicaciones y a argumentos racionales, y porque incluyó este texto en los *Orígenes*, lo que prueba que esta obra histórica, formada en parte por sus escritos anteriores, tenía que aparecer por tanto como una defensa personal. Según Cicerón, los *Orígenes* comenzaban además con las palabras: «Los hombres públicos y los personajes importantes deben explicar (*rationem exstare*) tanto su ocio como sus actividades» [86].

Catón mostraba claramente que el hombre público llevaba a cabo un acto de autonomía al asumir su responsabilidad. Él publicó sus discursos en su nombre y explicaba las razones de sus actos: en su nombre las transcribía en los *Orígenes*, mientras que se negaba a dar en la narración el nombre de un solo general romano, para no seguir el ejemplo de esos historiadores que en griego y bajo el pretexto de contar la historia de Roma exaltaban a sus propias familias. De esta forma, él se responsabilizaba públicamente, en latín, de una obra coherente y absolutamente original. Recordemos que en esta misma época, también a título personal, y ya no en nombre del colegio de pontífices, los juristas ofrecían deliberaciones y redactaban libros. Así pues, promoción de la palabra individual y responsabilidad iban parejas. Se puede valorar la influencia política que iban a tener en este contexto la retórica y la dialéctica griegas, que enseñaban los métodos para argumentar y para persuadir y cuya llegada a Roma data de este mismo siglo II. Además, ¿no trataba Catón también de resaltar su propia elocuencia al reproducir sus discursos en su obra de historia? [87]

Publicar sus discursos, hablar en nombre propio y justificar sus actos significa además demostrar una preocupación por la transparencia política —una «revolución» en esta sociedad oligárquica en la que la autoridad se apoyaba en un saber reservado y en la que los documentos de los magistrados, que se conservaban en archivos privados, eran de hecho inaccesibles—. A fines del siglo II y a lo largo del siglo I, otras medidas y decisiones ilustran esta misma inquietud por la claridad. Por ejemplo, Catón el Joven, que había introducido durante su cuestura en el 65 o 64 un control sobre los escribas del Tesoro, exigió, cuando se convirtió nuevamente en un simple particular, que prosiguiera la verificación de las cuentas públicas; y además, la *lex Cornelia* del 67 obligaba a los pretores a publicar íntegramente sus edictos desde su entrada en el cargo y a respetarlos al pie de la letra, sin introducir subrepticiamente nuevas disposiciones a lo largo del año. Pero si hay una medida que mejor ilustre este nuevo espíritu, es sin duda la decisión que César tomó durante su primer consulado, en el 59, de hacer públicas las «actas» del Senado, es decir, sus debates, innovación que abolirá rápidamente Augusto para restablecer el secreto que rodeaba a la asamblea.

En efecto, tradicionalmente y en nombre de una solidaridad de clase, los senadores habían mantenido la confidencialidad; únicamente las decisiones oficiales se publicaban —los senadoconsultos, de los que eran colectivamente responsables—. La reforma de César sacaba a la luz por vez primera el propio desarrollo de las sesiones. Ya en diciembre del 63, Cicerón, entonces cónsul, había recurrido a este procedimiento: había confiado a los senadores «que sabían escribir rápidamente» la tarea de anotar todas las declaraciones de los galos alóbroges y sus revelaciones sobre la conjuración de Catilina (sin olvidar las preguntas de los propios senadores); luego, en lugar de conservar este documento en su domicilio, como era costumbre, lo había difundido ampliamente en Roma, «por toda Italia y a todas las provincias», según sus propias palabras. El documento,

escrito en cierto modo en vivo, constituía una prueba acreditada para siempre, una memoria verdaderamente auténtica, de modo que nadie podía acusarle de haberlo falsificado, pero además era un temible medio de información.

La reforma de César, como vemos, regularizaba dichas prácticas, las hacía oficiales. Era una política *ilustrada*, que manifestaba también la voluntad de poner a disposición del público las obras de arte, al organizar exposiciones de pintura en el Foro, y también los libros, al crear una biblioteca pública, o incluso las leyes y el derecho civil, hasta entonces ocultos en los archivos públicos y en las casas de los juristas, al «codificarlos». Era sobre todo una política de responsabilidad: del mismo modo que la rendición de cuentas, definida por la *lex Iulia de repetundis* del 59, exigía a los magistrados que justificaran sus actos administrativos, la publicación de los debates senatoriales forzaba a los senadores a asumir públicamente hasta sus opiniones: en efecto revelaba al pueblo lo que cada senador había dicho, sugerido o hecho votar, *en nombre propio*, descubriendo al mismo tiempo las disensiones, los conflictos y la pluralidad de ideas. La medida, no obstante, suponía un riesgo: podía limitar la libertad de palabra en la Curia por el miedo que podía inspirar dicha difusión [88].

Todos aquellos que aceptaban un cargo oficial tenían que afrontar de un modo u otro la responsabilidad de sus actos, de sus palabras y de sus opiniones. Éste fue también, tras la muerte de César, el destino de aquellos que lo habían apoyado durante la Guerra Civil y luego durante su dictadura, o que continuaban honrando su memoria. La correspondencia de Cicerón los muestra, en efecto, preocupados por disculparse y sus argumentos les obligan a trasladar el problema de la responsabilidad al plano moral. Para comprender las razones de unos y de otros es necesario una breve explicación.

La autonomía de la voluntad

Mientras César y Pompeyo se enfrentaban abiertamente a partir del año 49, Cicerón se preguntaba qué debía hacer: seguir al segundo —pero Pompeyo sólo busca el poder, como un nuevo Sila, y abandona Roma e Italia— o permanecer en Italia e intentar una mediación para evitar la guerra civil. La interrogación adopta diferentes formas y se ha visto en ello mucho oportunismo: es verdad que las dudas podían interpretarse como un deseo de procurarse una salida de cara al vencedor, sea cual fuera. Sin embargo, el pensamiento de Cicerón, su indecisión, manifiestan una exigencia muy diferente: encontrar la decisión racional analizando la naturaleza de las diferentes partes. La meditación dialéctica, mediante el examen de las alternativas y de las cuestiones generales, le lleva a la siguiente conclusión: seguir a Pompeyo es ceder al deber de la amistad, pagar de alguna manera los beneficios recibidos, y por tanto, aceptar el hecho de ser deudor —un defecto moral ante el que no cederá más que cuando comprenda que la República está destruida—. Permanecer en Italia, lo que decide hacer en un primer momento, es elegir con plena conciencia el interés del Estado (*reipublicae causa*) —una decisión racional que, sin embargo, le pone en una situación ambigua—. Si la decisión es difícil de tomar, la alternativa se mantiene clara: el bando de Pompeyo es, sin duda, el de la amistad —«yo daría mi vida por Pompeyo»— pero también el de la obligación, el de la sumisión a la *auctoritas* de un hombre; la causa de la República, entidad por encima de las facciones y de los hombres, necesita una reflexión crítica, único medio de acceder a una solución moral y autónoma. La neutralidad de Ático expresa la misma elección: poder determinar sus acciones «conforme a su propio juicio», no a la opinión o a los prejuicios [89].

¿Amistad o patria? Tal era también el dilema que había tenido que afrontar un buen número de romanos al comienzo de la Guerra Civil: elegir un campo u otro, César o Pompeyo, significaba de todas formas tomar partido por la guerra civil. Pero ¿cuál podía ser la opción de la paz, en suma la de la República?

¿Qué elegir cuando el interés del Estado va en contra de la amistad? ¿Si existe una contradicción entre los dos, es digna la amistad? ¿Nos podemos rebelar contra un tirano? Estas cuestiones eran lugares comunes en la retórica griega; pero para los romanos tenían resonancias muy inmediatas y ellos las abordaban de forma muy personal.

En su correspondencia Cicerón acusa a C. Macio de haber apoyado por amistad a César —un tirano— en contra de los intereses de la patria. Hasta aquí el tema se trata de forma tradicional. Pero la acusación, que manifesta además la crisis de la antigua noción de amistad, dado que puede haber en ella una incompatibilidad entre el sentido moral y el sentido del Estado, plantea otra cuestión: ¿no une acaso la amistad a los hombres por encima de su acercamiento intelectual o incluso político?, ¿no conduce a compromisos irracionales? De este modo, C. Macio invoca el deber de la amistad para justificar su conducta durante la Guerra Civil: «yo no aprobaba a César durante la Guerra Civil, pero a pesar de sobresaltarme por los acontecimientos no abandoné al amigo». De igual forma, Asinio Polión concede que no renunció a sus sentimientos republicanos por la única razón de que César lo trataba como a un íntimo: «Lo que él me ordenó, yo lo ejecuté… de tal modo que yo actuaba bajo órdenes, contra mi voluntad». E incluso: «Me vi arrastrado hacia un camino al que no me apetecía ir». ¿Exigiría César un deber de obediencia incondicional como una especie de juramento a su propia persona? ¿Tendrá acaso la amistad un valor coercitivo, será capaz de eximir de responsabilidades como la orden de un superior? Para Cicerón no se trataba de eso: «es torpe excusa y bajo ningún concepto aceptable no sólo en cualquier otro pecado (*in ceteris peccatis*), sino también en los cometidos contra la república, si alguien confesase que los había cometido en servicio de un amigo», escribe en el 44 en *De amicitia*. Ni la familia, ni la amistad, ni las órdenes pueden atenuar el libre arbitrio: el hombre es por completo responsable de sus actos [90].

En nombre de estos mismos principios Cicerón rechaza el fatalismo de los estoicos o la tiranía que impide al hombre ejercer su voluntad. En el peor momento de la crisis entre Marco Antonio y el Senado, en abril del 43, Cicerón escribe a Bruto, el asesino de César: «¿De qué se trata hoy, Bruto? Los templos de los dioses inmortales están amenazados por las esperanzas de los miserables depravados y lo que esta guerra está a punto de cercenar es ni más ni menos que la alternativa, para nosotros, de ser o de no ser (*utrum simus nec ne*). Cuando podemos actuar según nuestras acciones, entonces existimos, si no, no somos nada». Se puede actuar siempre correctamente por obligación, escribe también en el tratado *Los deberes*, pero «mejor sería que esto se cumpliera voluntariamente, porque lo que se hace con rectitud es justo en tanto en cuanto es voluntario» (*nam hoc ipsum ita iustum est quod recte fit, si est voluntarium*). En el momento en que la libertad política vinculada al respeto a las leyes se desvanecía, cuando la República desfallecía, Cicerón y algunos otros descubrieron la libertad moral, la autonomía de la voluntad. Si el Estado ya no puede imponer sus leyes, el hombre las encuentra en su interior. Tal es la razón también del apoyo que ofreció a Octavio: no era un llamamiento a la ilegalidad ni al poder del jefe, sino a la acción autónoma y creadora de una nueva forma de autoridad [91].

Haciendo hincapié en la idea de autonomía, Cicerón superaba una definición puramente social del hombre. Semejante elección no deja de estar relacionada con su biografía: un hombre nuevo, que llegó al consulado únicamente a fuerza de mérito personal y no por tradición familiar, él se presentaba siempre como alguien que fue capaz, lo dice él mismo al comienzo de un discurso al pueblo, de «forzar las defensas de la nobleza». La práctica política tradicional, que se apoyaba exclusivamente en la antigüedad de la familia y en las clientelas y amistades le parecía intolerable, al igual que la influencia de las facciones: él trataba de suscitar el consenso, es decir, la adhesión racional de todas las gentes de bien a una política dedicada al bien público

y preconizaba con este fin el recurso a la libertad de juicio, fuente de *prudentia* y fundamento de la libertad —un proyecto difícilmente realizable, pero que él mantuvo hasta el final—. En una de sus últimas obras, bajo la dictadura de César, escribía: «La naturaleza nos ha dotado, por así decirlo, de una doble persona (*personae*). Una es común a todos los hombres, como resultado de que todos somos partícipes de la razón y de la excelencia que nos sitúa por encima de los animales… La otra, en cambio, se atribuye como parte característica a cada uno… Debe cada uno conservar escrupulosamente sus cualidades personales (*sua propria*), no defectuosas, para guardar el decoro que buscamos». Y sobre esta regla él basaba la distinción entre los seres ordinarios y los grandes hombres. Después de reconocer que la mayoría de la gente sigue el camino trazado por los antepasados, añade: «Sucede con frecuencia que muchos, sin seguir el ejemplo de sus padres, se proponen alcanzar una meta propia; éstos son en su mayor parte los que, nacidos en una cuna humilde, aspiran a grandes cosas» [92]. Destino personal y autonomía: la elección del hombre nuevo sólo podía cumplirse con esta alianza en el marco de la vida política.

Otros tomaron el camino de la responsabilidad individual, como Salustio, que definía la nobleza únicamente por el valor, Lucrecio, que, más allá de la crítica a la religión cívica, descubrió el valor del sentimiento religioso en la vida interior personal, pero también, antes que ellos, Catón el Censor. La idea de la voluntad entraba así en la educación [93] o incluso en el derecho. Mientras que la noción de fraude se había definido hasta el siglo I en relación con el acto mismo, a partir de Aquilio Galo (jurista contemporáneo de Cicerón) se tuvo en cuenta la intención: el engaño (*dolus malus*) es «simular una cosa y hacer otra distinta», una definición que retomó Servio Sulpicio Rufo, un discípulo de Galo que se preocupaba a menudo, como, por lo demás, lo hacía el resto en su época, por el respeto a la intención del autor en la interpretación del texto. Desde el siglo II, en efecto, esta noción modificó la comprensión de ciertas situacio-

nes jurídicas tanto en derecho penal como en las relaciones privadas (de lo que es testigo especialmente la aparición de la noción de buena fe o incluso la idea de que de un simple *consensus* surgen las obligaciones recíprocas de vendedor y comprador) [94]. Todo esto no deja de recordar el interés de los historiadores de esta época por los *consilia*, es decir, por los motivos que impulsan a los actores de la historia… y la aparición de la poesía lírica.

La expresión del sentimiento personal

«Yo, siendo aún muy joven, me lancé con pasión a la política, igual que otros muchos, y en ella me sucedieron gran número de adversidades… campeaban la osadía, el soborno y la avaricia; y aunque a mí, por no estar hecho a tan malas prácticas, me repugnaba todo aquello, mi flaca juventud quedaba presa en tan vicioso ambiente, corrompida por la ambición; así es que, aun disintiendo de las perversas costumbres de los demás, la pasión de los honores me dominaba como a ellos, haciéndome juguete de la maledicencia y la envidia». Esta confesión, que no deja de tener algunos tintes rusonianos, nos sorprende al comienzo de una obra de historia sobre la conjuración de Catilina y después de algunas líneas filosóficas sobre el género humano. Cuando escribió estas líneas Salustio tenía 50 años. ¿Qué manifiesta esta confesión?

A menudo se dice que las sociedades antiguas eran incapaces de manifestar sinceridad. Se explica, por ejemplo, que los poetas elegíacos no hablaban en nombre propio cuando describían el sufrimiento del amor, sino que aspiraban a comprender lo que era el sentimiento amoroso. Se dice además que el género poético era puramente formal, y una forma imitada, copiada a los poetas alejandrinos. Concedámoslo. Sin embargo, la pregunta sigue abierta: ¿por qué esta forma, que sitúa al individuo

en primer plano, aparece en esta época en una sociedad tan politizada?, ¿cuál es el significado y el efecto de un texto que se desarrolla en torno al sujeto como «complejo de emociones, de sentimientos y de pasiones» [95]?

La poesía elegíaca aparece en los años 50. Alrededor de Catulo se reúne una serie de poetas, los «poetas nuevos» (*poetae novi*), originarios en su mayor parte de la Cisalpina, región en la que la romanización, y por tanto la helenización, progresan a grandes pasos. Estos poetas son nuevos a un mismo tiempo por el estilo y por los temas; se podría decir incluso que «revolucionarios», en el sentido que tiene a veces la palabra *novus*. Pues su experiencia poética no recuerda ni la epopeya al modo de Enio, ni a los *vates* que critica Lucrecio, ni a los inventores de mitos que fustiga Varrón en su teología. Tampoco es la sátira de Lucilio o de Varrón, ni el epigrama, aunque está vinculado a él. Nada tiene que ver, por último, con la autobiografía, orientada, como el *elogium* tradicional, a las manifestaciones apologéticas [96]. La nueva poesía denuncia el *mos* como conformismo, violentando los valores tradicionales: frente a la vida pública y a la sociabilidad, prefiere la esfera privada, que se caracteriza en este caso por el *otium*, el ocio cultivado, y por el amor, capaz «de crear la autarquía y de dar sentido a la vida». A un panegirista del emperador, Propercio le responde: «Pero César es poderoso. César es poderoso en las armas: los pueblos vencidos no valen nada en el amor».

La poesía supone una forma de vida, equivalente únicamente a la de la filosofía. Sumergida en los debates de la época, ella responde a su manera —que a menudo escandaliza—: libertinaje y preciosismo en el ámbito de las costumbres y del lenguaje, en un momento en que se reflexiona sobre los fundamentos de la política y de los usos del latín; cinismo y evasión de la realidad, cuando los demás se preguntan acerca de los mejores gobernantes y las mejores instituciones; gusto por la erudición gratuita, mientras se elabora una erudición seria, apropiada para

restaurar el Estado; espíritu lúdico frente a la seriedad. El libertinaje no se erige en esta época en filosofía, pero no es por ello menos característico del comportamiento elegíaco, en contra de la tradición. En una palabra libre-pensamiento, o mejor dicho pensamiento libre [97].

La poesía elegíaca cumplió la función que Platón concedía a la poesía: el ser subversiva. Manifiesta la contradicción de una sociedad que vacila entre la tradición y la novedad absoluta. Podríamos comparar su surgimiento con el de la poesía cortesana, vinculada al desarrollo del individuo y destinada a reemplazar la sátira o la epopeya, que eran símbolos de la cultura caballeresca. ¿No abrió acaso la *ratio*, con sus constantes críticas a los prejuicios y a la tradición, las puertas de la imaginación, no hizo posible esta apertura? La poesía romana constituye un momento de autonomía, con la que el sujeto en la medida en que expresa un sentimiento individual alcanza lo universal.

Notas al pie

[1] Por orden, Dio., XXXVIII, 12; Tac., *Dial.* 39; Cic., *De rep.* III, 43 (en este mismo sentido: *De leg.* I, 41: para los romanos un régimen despótico ya no era un estado. Al proponer la «restitución de la república», Augusto se convertía en unificador de todos; cfr. A. Magdelain, *Auctoritas principis*, París, 1947, p. 45).

[2] Sobre los «saberes de poder»: Cic., *De off.* I, 6, 19; 20,70; 43, 153 y ss.; sobre Escipión, por orden: *De off.* III, 1, 1; *Acad.* II (*Luc.*) 5, 15; Sall., *Iug.* 1, 3 (*Sed dux atque imperator vitae mortalium animus est*): Cic., *Tusc.* V, 38, 112. Sobre Catón: Cic., *De sen.* 38; Sen., *De ira* 36; sobre estos ejercicios cotidianos, ver P. Hadot, «Exercices spirituels», en *AEHE* (Ve sect.), 1977, pp. 25-70 y *Exercices spirituels et philosophie antique*, París, 1993, pp. 217 y ss. El extracto de la carta de Cicerón a Varrón es de *Fam.* IX, 2, 5; cfr. IX, 8, 2. Sobre la expresión *munus reipublicae*, cfr. por ejemplo *De div.* II, 2, 4; Sobre los consejos de Varrón a Pompeyo: Gelio, XIV, 7: de Cicerón a César, *Att.* XI, 40, 2; 51, 2; XIII, 7, 1; 26, 2; 27, 1; 28; cfr. también las Cartas a César atribuidas a Salustio: sobre su autenticidad, cfr. C. Virlouvet, «Le Sénat dans la seconde lettre de Salluste à César», en *Des ordres à Rome*, C. Nicolet ed., París, 1984, pp. 101-141; contra, L. Canfora, *idem*, pp. 129 y ss.

[3] Por orden, Cic., *Q. fr.* I, 1, 28 (cfr. también *De off.* I, 6, 19); Sal., *Catil.* 3, 1; 1, 3 (cfr. D. C. Earl, *idem*, pp. 30-31); Cic., *De div.* II, 2, 7: *in libris sententiam dicebamus, contionabamus, philosophiam nobis pro reipublicae procuratione substitutam putabamus* (cfr. también *De off.* III, 1, 4); la cita de Kant está sacada del opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* (VIII, 36).

[4] Las cartas de Cicerón a Torcuato del año 45 son un buen ejemplo de este esfuerzo por pensar en medio de la crisis (cfr. *Fam.* VI, 4). Sobre la pérdida del sentido de las palabras y de los valores, cfr. *Tusc.* V, 1, 4: «Efectivamente», escribe Cicerón, «meditando dentro de mí los golpes con que me vapuleó la fortuna con vehemencia, a veces comienzo a desconfiar de esta verdad [la virtud como medio para una vida feliz]». La exposición de Veleyo en *De nat. deor.* I, 10, 25-41, es un buen testimonio acerca del conocimiento de los debates filosóficos. Recordemos que Filodemo había publicado una obra de doxografía, la *Syntaxis philosophôn*: ¿es posible que Cicerón haga referencia a ella a través de Veleyo? Esto sería un indicio significativo sobre la existencia de un diálogo entre el círculo de Herculano y Roma, entre Filodemo y Cicerón (cfr. en este sentido C. Auvray-Assayas, «Le livre I du *de natura deorum* et le traité *de signis* de Philodème: problème de théologie et de logique», en *REL*, 1991, pp. 51-62); a no ser que Cicerón y Filodemo, cada uno por su parte, dependan de una misma fuente (cfr. D. T. Runia, «Aristotle and Theophrastus in Cicero's Writings», en *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, W. W. Fortenbaugh et P. Steinmetz eds., New Brunswick, NJ, 1989, pp. 32 y ss.)

[5] *Léviathan* II, 31 (*Leviatán*, trads. E. Tierno Galván y M. Sánchez Sarto, Técnos, Madrid, 1989). Quintiliano definirá los principios de la colaboración en el libro XII de la *Institución oratoria*: cfr. I. Lana, *idem*, pp. 279 y ss.

[6] La ley (*lex*) es la *ratio insita in natura* (*De leg.* I, 18) que la *mens divina* implanta en el hombre (*ibid.*, II, 10). Sobre el *De legibus* y sus diferentes interpretaciones, cfr. E. Rawson, «The Interpretation of Cicero's *de legibus*», en *ANRW*, I, 4, Berlín-Nueva York, 1973, pp. 334 y ss. (y sobre todo, pp. 340-342); J. Turpin, «*De Legibus* I-II et la religion romaine», en *ANRW*, II, 16, 3, Berlín-Nueva York, 1986, pp. 1877-1908. Sobre el libro I, cfr. P. Boyancé, «L'éloge de la philosophie dans le *de legibus*, I, 58-62», en *Ciceroniana*, 2, 1975, pp. 21-42, seguido por R. Horsley, «The Law of Nature in Philo and Cicero», en *HTh*R, 71, 1978, pp. 35-59, y por C. Lévy, *Cicero academicus*, Roma, 1992, pp. 509 y ss., quien demuestra la influencia de Antíoco de Ascalón. Sobre este último: J. Glucker, *idem*; y J. Barnes, «Antiochus of Ascalon», en *Philosophia*

Togata, M. Griffin y J. Barnes eds., Oxford, 1988, pp. 51-96. Más concretamente, sobre la expresión *lex naturalis* y su equivalente griego, remitimos a los artículos generales de J. Koestler, «Nomos φτσεως», en *Religions in Antiquity*, J. Neusner ed., Leyde, 1968, pp. 521-541 (sobre la idea de ley natural en el pensamiento griego y especialmente en Filón de Alejandría) y de G. Watson, «The Natural Law and Stoicism», en *Problems in Stoicism,* A. A. Long ed., Londres, 1971, pp. 138-216, quien intenta demostrar las diferencias entre la idea estoica y la de Cicerón. Sobre la relación entre derecho natural y derecho positivo en Cicerón, remitimos más concretamente a K. Girardet, *idem*. La diferencia de estructura entre el *De legibus* y el *De republica* no significa necesariamente que el *De legibus* sea posterior (*contra*, P. L. Schmidt, *Die Abfassungszeit von Ciceros Schrift über die Gesetze*, Roma, 1969, seguido por L. Ferrary, «Stateman and Law in Cicero's Political philosophy», en *Justice and Generosity*, A. Laks y M. Schofield eds., Cambridge, 1995, pp. 48-73). Es muy posible que Cicerón escribiera las dos obras en los años 50 siguiendo métodos diferentes.

[7] Cic., *De leg*. I, 30 (cfr. *De inv*. I, 2, 2). Se comprende así que definiera la naturaleza como una «madrastra»: *De rep*. III, 1, 1. Sobre este punto, cfr. C. Lévy, *Cicero academicus*, Roma, 1992, pp. 509 y ss. Sobre la divinidad del hombre, cfr. P. Boyancé, «Cicéron et le *Premier Alcibiade*», en *REL*, 22, 1964, pp. 210-225 (= *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1970, p. 266).

[8] Esto era también lo que le distinguía de los animales: *De off*. I, 6, 17-18; cfr. también *De leg*. I, 33: «se sigue de ahí que estamos destinados por naturaleza a tomar parte reciprocamente unos de otros y a tener todos un derecho común». Sobre los epicúreos, P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicureisme*, París, 1963, p. 259.

[9] Sobre la posición de Carnéades: *De rep*. III, 8, 12; cfr. J.-L. Ferrary, «Le discours de Philus et la philosophie de Carnéade», en *REL*, 1977, pp. 128-197; C. Lévy, *Cicero academicus*, Roma, 1992, pp. 509 y ss. Sobre el silencio impuesto a la nueva Academia, cfr. *De leg*. I, 39 y sobre las interpretaciones que se han dado a este «abandono», ver C. Lévy, *ibid*., pp. 116-117; 515 y ss. Sobre la posición de los epicúreos, cfr. Lucr., *De nat. rer*. II, 342 y ss.; J. Brunschwig, «Épicure et le problème du »langage privé»», en *RSH*, 166, 2, 1977, pp. 165-166; sobre la relación de la justicia con el interés colectivo, cfr. V. Goldschmidt, «Le fondement naturel du droit positif selon Épicure», en *APhD*, 21-22, 1976, pp. 183-203; *La Doctrine d'Épicure et le Droit*, París, 1977; «La théorie épicurienne du droit», en *APhD*, 26, 1981, pp. 73-91; cfr. V. Giuffrè, «L'agire *sua causa*, non *civium*», en *AAP*, n.s., 1972, pp. 163-204.

[10] *De leg.* I, 29 y ss. (sobre la unidad de la naturaleza humana): cfr. también *De off.* I, 7, 22. El derecho civil incorpora así, según Cicerón, esta preocupación por la unidad, pues debe permitir el establecimiento entre todos los ciudadanos de «una regla general y única para todos» (*quod aequabile inter omnes atque unum omnibus esse possit*) (*Pro Caec.* 70; cfr. también *De orat.* I, 188; *De rep.* I, 32, 49) y no estar al servicio de la clase dirigente (en este sentido, cfr. B. W. Frier, *The Rise of the Roman Justice*, Princeton, NY, 1985, p. 74). Cicerón conoce, de todos modos, la dificultad de aplicar los principios del derecho natural: cfr. *De off.* III, 17, 69: «nosotros no tenemos ninguna imagen sólida ni bien acabada del derecho y de la genuina justicia; nos servimos como de una sombra desdibujada»; cfr. también III, 6, 28 y ss. Sobre estos pasajes ver los comentarios de A. Michel, «Philosophie grecque et libertés individuelles dans le *de officiis* de Cicéron», en *La Filosofia greca e il Diritto romano*, I, *Quaderni Accad. naz. Dei Lincei*, 221, Roma, 1976, pp. 87 y ss.

[11] *De leg.* I, 19. La razón es, por tanto, la de los dirigentes políticos (cfr. R. Girardet, *Die Ordnung der Welt*, Wiesbaden, 1983, pp. 99 y ss., seguido por J.- L. Ferrary, «Stateman and Law in Cicero's Political Philosophy», en *Justice and Generosity*, A. Laks y M. Schofield eds., Cambridge, 1995, pp. 66 y ss.), sin embargo, Cicerón no precisa exactamente cómo se revela ésta. Sobre la oposición entre naturaleza y opinión: *De inv.* II, 22, 65: «es derecho de naturaleza (*naturae ius*) lo que nos es ocasionado no por una opinión (*opinio*), sino por alguna fuerza innata (*innata vis*)». Esta misma idea aparece en *De leg.* I, 28: «el derecho se funda en la naturaleza (*natura*) y no en la opinión (*opinione*)». Por lo tanto, la ley no se define, en principio, en relación a la autoridad de la que emana (el pueblo o el soberano) sino tomando como norma la naturaleza (*De leg.* I, 44).

[12] Sobre las dos formas del deber: *Acad.* II (*Luc.*), 46, 140; *De off.* I, 9, 28-29; sobre la relación del bien público y la moralidad, cfr. *De off.* I, 45, 159. Esta cuestión plantea varios problemas: se puede decir, para resumir, que Cicerón somete la razón de Estado a la ley moral superior y al respeto al *ius publicum* (*De off.* III, 11, 46). En este sentido, no es el inventor de la razón de Estado. No obstante, en algunos casos concretos, parece que se acercó bastante: la justificación del asesinato de un tirano, por ejemplo, se basa en la defensa del bien público —la sociedad es un cuerpo y el tirano uno de sus miembros enfermo— en contra de la ley natural que prohíbe matar al prójimo y en contra del derecho positivo. Pero ¿quién decide el bien público?

Sobre la idea de utilidad política, ver J. Gaudemet, «*Utilitas publica*», en *RHD*, 29, 1951, pp. 465-499.

[13] La oposición entre las dos concepciones aparece claramente en los *Tópicos* (23, 90), donde, en las partes del derecho, Cicerón opone, de un lado, la equidad o la naturaleza, y del otro la *institutio aequitatis*, es decir, la institución, que el divide en tres partes: *legitima* (la ley y los senado-consultos), *conveniens* (es decir, basada en el acuerdo de todos como las *res iudicatae* y la *iurisconsultorum auctoritas*) y *vetustae firmata* (basada en la antigüedad, es decir, el *mos*). Sobre la influencia del estoicismo en el derecho, cfr. O. Behrends, «Les *veteres* et la nouvelle jurisprudence à la fin de la République», en *RHD*, 55, 1977, pp. 17 y ss.

[14] Censor., *D.n.* 20, 12; cfr. más atrás, pp. 214 y ss. Compárese, por ejemplo, con el decreto del 26-30 de marzo de 1791, que estipula que «es necesario fijar una unidad de medida natural e invariable: el único medio de extender esta uniformidad a los países extranjeros es elegir una unidad que en su determinación no encierre ninguna arbitrariedad o particularidad propia de ningún pueblo en la tierra» (citado en *Droits*, 17, p. 93).

[15] ¿Se trata del libro *De analogia*, que, según Aulo Gelio, estaba dedicado a Cicerón (19, 8, 3)? La confrontación con Cic., *Brut.* 252 (donde se dice que el *De ratione*… fue dedicado a Cicerón) nos permite pensar eso (cfr. también *GRF*, pp. 145-157, donde se reúnen los otros fragmentos gramaticales de César). Sobre este debate relativo a la analogía (*analogia* o *proportio* en latín: *GRF*, p. 150, fr. 11), cfr. J. Collart, *Varron, grammairien latin*, París, 1954, pp. 135 y ss.; A. Traglia, «L'ars grammatica vista da Varrone in rapporto con le altre arti», en *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, I, Rieti, 1976, pp. 177-195; y P. Stein, «The Relations between Grammar and Law in the Early Principate: The Beginnings of Analogy», en *La Critica del testo, Atti del II Congr. intern. della Soc. italiana di st. del diritto*, II, Florencia, 1971, pp. 757-769, quien descubre el eco de este debate sobre la gramática en la jurisprudencia del Principado.

[16] Cic., *Brut.* 258: como me ha hecho observar J.-L. Ferrary, la imagen que transmite *obrussa* es la de la resistencia del oro al fuego (cfr. Plinio, *N.H.* XXXIII, 59; *auri experimentum ignis est; id ipsum obrussum vocant*); cfr. también *Brut.* 261: «César, a su vez, aplicando un método racional (*rationem adhibens*), corrige el uso viciado y corrupto con el uso puro e incorrupto». Por tanto, como en el caso del calendario, César se basa en la razón, en la búsqueda de leyes regulares, que le permitan llevar a ca-

bo un trabajo de depuración del uso del lenguaje. Sobre este sentido de norma que se otorga a *ratio* en el *Brut*. 258, cfr. también Varr., *L.L.* VIII, 79; IX, 2; y H. Frank, *idem*, pp. 89 y 258. Sobre la ausencia de una ortografía oficial en Roma, cfr. Suet., *Aug.* 87, 4 y la exposición de F. Desbordes, *Idées romaines sur l'écriture*, Lille, 1990, pp. 164 y ss. (trad. cast. *Concepciones sobre la escritura en la Antigüedad Romana*, Barcelona, 1995); sobre las reformas de César, cfr. por ejemplo, Quint., *I.O.* I, 7, 21: debido a César «en la expresión *optimus maximus* aceptaron como letra central la *i*; que había sido *u* entre los antiguos». Cfr. G. Devoto, *idem*, pp. 150-151.

[17] Sobre Sisena, Cic., *Brut*. 259: *Sisenna autem quasi emendator sermonis usitati cum esse vellet*… Sisena combatía, así pues, el uso (como lo señala también Varr., ap. Gelio, II, 25, 9 y Quint., *I.O.* I, 5, 13) ¡a riesgo de no emplear más que palabras en desuso! (cfr. E. Rawson, «L. Cornelius Sisenna and the Early First Century», en *CQ*, 1979, pp. 327 y ss.; *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, pp. 121 y ss.). Sobre la *latinitas*, cfr. I. Opelt, *idem*; y F. Desbordes, *idem*, pp. 167 y ss. Como hemos visto, no se trataba en ningún caso de una política oficial, sino de reformas promovidas por los eruditos. Sucede lo mismo en el campo de la traducción: se intenta establecer unas reglas fijas para transcribir las palabras griegas, para declinarlas en la frase latina (cfr. por ejemplo Varr., *L.L.* X, 70, quien transmite y comenta este debate). Sobre la posición matizada de Varrón, cfr. Diomedes, *GLK*, I, 439; Varrón asociaba, por tanto, anomalía y analogía, cfr. *L.L.* VIII, 24; X, 15-16.

[18] Por orden, *De rep*. I, 26, 41; III, 28, 40; cfr. también III, 4, 7: «nada en el mundo requiere más inteligencia que la constitución de un Estado capaz de perdurar»; V, 1, 1: «ni los hombres sin tales costumbres ciudadanas, ni las costumbres sin el gobierno de tales hombres, hubieran podido fundar ni mantener por tan largo tiempo una república tan grande…». Según Cicerón, las ciudades sólo mueren cuando cometen errores. ¿Está anticipando, como pensaba H. Arendt (*La Vie de l'esprit I, La Volonté*, París, 1983[1978], p. 83 (trad. cast. *La vida del espíritu*, Barcelona, Paidós, 2002)), una idea de San Pablo (*Epístola a los romanos*, 6, 23) según el cual «la muerte es el salario del pecado»? ¿o bien retoma aquí una concepción etrusca, como piensa M. Sordi (*idem*)?

[19] Por orden, Cic., *De rep*. III, 29, 41 (y los comentarios de J.-L. Ferrary, «Statesman and Law in Cicero's Political philosophy», en *Justice and Generosity*, A. Laks y M. Schofield eds., Cambridge, 1995, pp. 71 y ss.); Sal., *Iug.* 49; Lucr., *De nat. rer.* V, 156 (es ingenuo creer que el mundo es eterno); V, 1136 (*sponte sua*…); cfr. también,

V, 1143-1144: «Entonces algunos enseñan a los demás a crear magistrados, a fundar los principios del derecho para incitarles a hacer uso de las leyes». Sobre la autonomía otorgada por Cicerón, cfr. *Att.* VI, 1, 15; 2, 4: *omnes [civitates] suis legibus et iudiciis usae* αὐτονομίαν *adeptae revixerunt*; sobre la autonomía jurisdiccional, cfr. U. Laffi, «Sull'organizazzione amministrativa dell'Italia dopo la Guerra Sociale», en *Akten d. VI Intern. Kongresses f. Gr. und Lat. Epigraphik*, Munich, 1972, pp. 37-53 y E. Lo Cascio, «Le *professiones* della tabula Heracleensis e le procedure del census in età cesariana», en *Athenaeum*, 78, 1990, pp. 304 y ss.

[20] Por orden, Cic., *Top.* 73. Sobre el carácter «oracular» de la palabra del pontífice o del jurista, cfr. Cic., *Orat.* I, 199-200; *Pro Mur.* 24 y ss. Ver A. Schiavone, «I sapere arcaici», en *Storia di Roma*, I, Turín, 1988, pp. 551 y ss. Sobre la eficacia de la palabra en tiempos arcaicos, cfr. Y. Thomas, «Le droit entre les mots et les choses», en *APhD*, 1978, pp. 93-114; A. Magdelain, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Roma, 1995, pp. 151 y ss. Sobre Escipión Násica, Val Max. III, 7, 3; sobre los tribunos, Ap., *B.C.* I, 23; cfr. también el discurso de Escipión el Africano ante su ejército amotinado: Liv., XXVIII, 27-32.

[21] Sucesivamente, *De fin.* I, 1, 3 (sobre la verdad); *Acad.* II (*Luc.*), 39, 122. Esta misma idea aparece en Varrón: *L.L.* V, 7-8. Acerca de toda esta cuestión de la verdad y de lo probable, cfr. en último lugar C. Lévy, *Cicero academicus*, Roma, 1992, pp. 276 y ss.

[22] En primer lugar, Cic., *De leg.* I, 42; sobre Cornelio Nepote, cfr. M. Labate y E. Guarducci, «Mobilità del modelli etici e relativismo dei valori, il personnagio di Attico», en *Società romana e produzione schiavistica, III: Modelli etici, diritto e trasformazioni sociali*, A. Giardina y A. Schiavone eds., Roma-Bari, 1981, pp. 127 y ss. Sobre el carácter subversivo del derecho natural, ver H. Gadamer, *Vérité et méthode*, París, 1976, pp. 160 y ss (trad. cast. *Verdad y método*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1992). Los hombres de la Revolución francesa se apoyaban en esta idea para cuestionar el orden establecido y los contrarevolucionarios basaron el historicismo en la negación de esta misma idea. Nótese, no obstante, que la crítica al derecho positivo no necesita recurrir al derecho natural. El epicureísmo, que veía la sociedad como una creación del hombre y rechazaba el derecho natural, contenía una crítica a las malas leyes y a las malas costumbres.

[23] Sucesivamente, *De leg.* I, 29; *Tusc.* III, 1, 2; la imagen de las «semillas de virtud» está tomada del *Timeo* de Platón: cfr. P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*,

Bruselas, 1970, pp. 256 y ss.; 294 y ss.

[24] Por orden, Cic., *Tusc.* I, 16, 38; sobre el epicureísmo, cfr. *De natura deorum*, donde el epicúreo Veleyo opone así las prenociones (*notiones*) inscritas de forma natural en el alma y las opiniones (*opiniones*) que vienen de instituciones positivas, de las costumbres (*De nat. deor.* I, 17, 44). Cfr. también *Tusc.* I, 13, 30. Sobre el luto, sucesivamente, Cic., *Tusc.* III, 26, 63; luego 33, 80. Las *Tusculanas* figuran entre las obras que Cicerón escribió en plena dictadura cesariana para exhotar a sus compatriotas «a despreciar la muerte, a soportar el dolor, a dulcificar la tristeza y todas las demás perturbaciones del alma». De este modo presenta dicho tratado al comiezo del libro II (1, 3) del *De divinatione*.

[25] En primer lugar, Cic., *De leg.* I, 36; *Acad.* II (*Luc.*), 3, 8; Lucr., *De rer. nat.* II, 1040-1047; luego Cic., *Orat.* 33, 117 (*iudicem*) (cfr. también *De orat.* III, 45; las mismas metáforas aparecen en *De leg.* I, 55-56; *De fin.* II, 12, 37: «Así pues, una sentencia justa [sobre el bien o el mal] la pronunciará (*sententiam pronuntiare*) la razón (*ratio*) [se sobreentiende no las sensaciones], ayudada, en primer lugar, por el conocimiento de las cosas divinas y humanas, que con todo derecho puede llamarse sabiduría…».

[26] Por orden, Lucr., *De rer. nat.* V, 1211 (*egestas rationis*); V, 1197 y ss.: «No es piedad el dar vueltas a menudo, tapada la cabeza ante una piedra, ni el visitar los templos con frecuencia, ni el andar en humildes postraciones, ni el levantar las manos a los dioses, ni el inundar sus aras con la sangre de animales, ni el cúmulo de votos: la piedad consiste en que miremos todas las cosas con ojos tranquilos…»; II, 1040-1047 (*vera ratio*); I, 147-149. En el mundo epicúreo, los dioses, separados de los hombres, son, así pues, «autónomos», según la acertada expresión de C. Lévy. Ya no cumplen una función ética en la vida de los hombres (cfr. *De nat. rer.* V, 1183-1195; III, 37-40). Sobre la crítica a la idea de eternidad, cfr. Lucr., V, 156; sobre la oposición entre verdad y novedad, II, 1040-1047 (texto citado en pp. 332-333).

[27] Por orden, Cic., *De div.* II, 24, 51 (acerca de Catón); Enn., *Ann.* I, 58, 132; Cic., *De div.* I, 22, 49 (cfr. 28, 60); y por último, II, 7, 58. Sobre el carácter radical de la crítica ciceroniana, cfr. J. Kany-Turpin et P. Pellegrin, «Cicero and the Aristotelian Theory of Divination by Dreams», W. W. Fortenbaugh y P. Steinmetz eds., en *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, New Brunswick, NJ, 1989, pp. 220-245.

[28] Por orden, Cic., *De div.* II, 11, 27: *cum explicare nihil posses, pugnasti commenticiorum exemplorum mirifica copia*; I, 9, 15-10, 16; *De div.* I, 7, 13: *ratio numquam explicavit, utilitate et ars est et inventor probatus* (sobre la idea de repetición, cfr. también I, 14, 24-

25: *est enim ab omni aeternitate repetita, in qua cum paene innumerabiliter res eodem modo evenirent iisdem signis antegressis, ars est effecta eadem saepe animadvertendo ac notando*). Recordemos, por otra parte, que en la propia ciencia augural la *observatio* es la consulta de los libros de los augures, en los que se encuentra anotada la explicación de todos los signos conocidos, mientras que la *ratio* es la hipótesis, la conjetura, sobre los nuevos signos (cfr. *De div*. I, 18, 34 y ss.; y J. Linderski, «The Augural Law», en *ANRW*, II, 16, 3, Berlín-Nueva York, 1986, pp. 2226 y ss.). Compárense estos textos con el pasaje de *De legibus* donde, en una discusión sobre los inconvenientes del tribunal de la plebe, Cicerón reprocha a Quinto el no reflexionar más que por acumulación de ejemplos (III, 10, 23 y ss.). En sintonía con Cicerón, Plinio el Viejo señalará como un signo de progreso el paso de la *observatio* a la *ratio* (*N.H.* XVIII, 284).

[29] *De div*. II, 11, 27: *argumentis et rationibus oportet quare quidque ita sit docere, non eventis*. Sobre la relación entre razón y previsión, cfr. *De rep*. I, 15, 23: Sulpicio Galo pudo aplacar los temores de los soldados romanos y conducirlos a la victoria gracias a que predijo un eclipse porque conocía la causa. Cfr. igualmente *De rep*. II, 33, 57, donde Cicerón sugiere, por el contrario, que fue por la falta de *ratio*, de previsión, por lo que la clase gobernante tuvo que aceptar la creación del tribunado de la plebe, cediendo así a la violencia popular. L. Perelli ha aclarado este sentido de *ratio*: *idem*, especialmente pp. 301 y ss.; al que sigue J.-L. Ferrary en este punto («L'archéologie du *de republica* (II, 2, 4-37, 63): Cicéron entre Poliby et Platon», en *JRS*, 74, 1984, p. 95). Sobre la predicción en medicina y en astronomía, cfr. *De div*. II, 70, 145: se pueden descubrir las leyes del movimiento de los astros haciendo una relación de las observaciones minuciosas, o prever las reacciones a los medicamentos por el estudio del cuerpo humano.

[30] Por orden, *De off*. I, 4, 11: «El hombre, estando dotado de razón por la que distingue los efectos, ve las causas…»; *De div*. II, 57, 117 (sobre la credulidad de los antiguos); II, 33, 70: *errabat multis in rebus antiquitas*. Cicerón demuestra en repetidas ocasiones que la grandeza de la antigüedad tiene sus límites: por ejemplo, *De rep*. II, 39, 66. También Varrón sabía que la religión de la ciudad contenía errores (Aug., *Civ. Dei* IV, 31-32; cfr. E. Lepore, *idem*, pp. 219 y ss.).

[31] Sucesivamente, *De leg*. I, 2; 3 (sobre la oposición *verum-traditum*); *De orat*. II, 8, 36 (*lux*); 15, 63; hay que «desarrollar las causas». Por su parte, Salustio alababa a Fanio (historiador y amigo de los Graco) por su *veritas* (*Hist. proem*. 2-6), mientras que criticaba a Sisena, pues le parecía que, siendo demasiado silano, «no se expresó

con suficiente independencia»: *parum mihi libero ore videtur* (*Iug.* 95, 2). Bruto alaba también a Fanio por la misma razón. Según Mazzarino (*Il Pensiero storico classico*, II, 1983, pp. 406 y 415), Bruto y Salustio, como estoicos e influenciados posiblemente por Tucídides, estaban persuadidos de que era posible alcanzar una *veritas* propia del pensamiento histórico, más allá de los partidismos.

[32] Sobre Escévola, cfr. *De orat.* II, 12, 52: para él, la historia no era otra cosa que la *confectio annalium*. El texto de Aselión se encuetra en Peter I, p. 179, fr. 1 = Gelio, V, 18, 5 (cfr. F. Cavazza, «Sempronius Asellio fr. 2 Peter», en *Orpheus*, n.s., 9, 1988, pp. 21-37): *quo consilio quaque ratione gesta essent, demonstrare.*

[33] T. P. Wiseman ha llevado a cabo una crítica a los métodos históricos antiguos (*Roman Studies,* Oxford, 1987, ppp. 265 y ss.), pero su demostración se centra sobre todo en la historia de los orígenes. Ahora bien, los historiadores romanos sabían perfectamente que en ese ámbito no podían alcanzar más que lo probable y lo incierto, como afirma Tito Livio en su prefacio (cfr. más atrás, pp. 130-132). Sobre Salustio y César, cfr. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, II, Bari-Roma, 1983, pp. 379 y ss. La expresión «reino de la crítica» es de Bayle, art. «Livineius», en *Dictionnaire*, col. 1727b.

[34] *De div.* II, 20, 46: *Nihil dico contra; a te rationem totius haruspicinae peto*; cfr. *de div.* II, 72, 149: *ut religio propaganda etiam est, quae est iuncta cum cognitione naturae, sic superstitionis stirpes omnes eligendae*.

[35] Por orden, *de nat. deor.* III, 2, 5-3, 6 (oposición *auctoritas/ratio*); III, 17, 43: es, por tanto, más interesante para un pontífice ser académico. Éste es, en todo caso, el mensaje de Cicerón, según ha demostrado J.-L. Girard, *idem*, p. 126, quien lo resume claramente: «afiliarse al estoicismo es justificar la invasión de la mitología en las creencias tradicionales, difuminar la diferencia entre los dioses y los hombres y admitir, en definitiva, que los honores divinos tienen su origen en la opinión».

[36] Por orden, *De div.* II, 72, 149: *religio… quae est iuncta cum cognitione naturae*; *De leg.* II, 24: *caste iubet lex adire ad deos*. En el *De legibus*, no obstante, Cicerón reconoce que los romanos practicaban la adivinación desde el origen (II, 33).

[37] Sobre los debates de los augures, cfr. Cic., *De leg.* II, 32 (cfr. *Fam.* III, 4, 1; 9, 3; Bremer, pp. 243-244); *De div.* II, 35, 75; sobre estas obras de derecho augural, ver J. Linderski, «Cicero and the Roman Divination», en *PP*, 37, 1982, pp. 16 y ss. La creencia en los prodigios estaba realmente en entredicho a fines de la República: cfr. también Liv., XLIII, 13: «No ignoro que oficialmente no se anuncia ningún prodigio,

ni los mencionan los anales, debido a ese mismo escepticismo que hace que actualmente sea una creencia generalizada que los dioses no hacen ninguna señal». Sobre Nigidio, Gelio, XVI, 6, 12 (*De extis*) (cfr. J. Lyd, *De ostent*. 45; 27); Macr., *Sat*. II, 4, 6 (*de diis*); sobre el personaje, cfr. Dio., XLV, 1, 4; Cic., *Vat*. 14 y Schol. Bob. ad Cic., *Vat*. 318; sobre la evocación de los muertos, cfr. Cic., *Tusc*. I, 37; *De div*. I, 58, 132. Sobre el pitagorismo antiguo, cfr. Cic., *De sen*. 38-39; 73; 78; M. Ferrero, *idem*.

[38] De la misma inspiración proviene la decisión de erigir una espléndida tumba a su hija Tulia: sus ideas de apoteosis y heroización, bajo la tutela de las Musas, se inspiraban claramente en una religión filosófica que era resultado del pitagorismo (cfr. P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1970, pp. 335-341). Cicerón lo elogia a menudo: *Tusc*. IV, 1, 2-4; *De fin*. V, 2, 4; *De off*. I, 17, 6. (cfr. M. Ferrero, *idem*, pp. 334 y ss.; P. Boyancé, *ibid*., pp. 276 y ss.). Sobre la relación de Varrón con esta filosofía, reenviamos a F. Pellati, «La dottrina degli elementi nella fisica di Vitruvio», en *Rinascimento*, 1951, p. 250, n.1; M. Ferrero, *idem*, pp. 319 y ss.; y L. Deschamps, «Temps et Histoire chez Varron», en *Filologia e forme letterarie. Studi offerti a F. Della Corte*, II, Urbino, 1987, pp. 176-192. Acerca de la influencia del pitagorismo en Platón, cfr. Cic., *De rep*. I, 10, 16; sobre los estoicos Posidoneo y Diodoto, cfr. M. Ferrero, *idem*, pp. 270 y ss.

[39] Sobre las ideas de Q. Mucio Escévola, cfr. Aug., *Civ. Dei* IV, 27, y los comentarios de P. Boyancé, «Sur la théologie de Varron», en *REA*, 58, 1955, pp. 60 y ss.; ver también A. Schiavone, *Studi sulle logiche dei giuristi romani*, Nápoles, 1971, pp. 5 y ss., al que seguimos en este punto. Sobre la teología de Varrón, cfr. Aug., *Civ. Dei* VII, 17 (y P. Boyancé, *ibid*., pp. 62 y ss. y «Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine», en *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, Rieti, 1976, pp. 137-161). Por el contrario, Lucrecio descubre la religión natural y la sigue.

[40] Por orden, sobre la posición de los epicúreos, cfr. Cic., *De nat. deor*. I, 18, 48; 12, 30 (prenoción de los dioses); sobre los estoicos, cfr. I, 29, 81-82 (dioses-animales); y II, 28, 70. Entre las obras del siglo I que trataban este tema, además de *De natura deorum* de Cicerón y de los libros de Varrón, señalaremos, por ejemplo, un *De simulacris*, posiblemente de Fonteyo Capitón (Lyd., *De mens*. 4, 2; cfr. S. Weinstock, «C. Fonteius Capito and the *Libri Tagetici*», en *PBSR*, 18, 1950, pp. 44-49).

[41] Lucil., fr. 484-489 M. = XV, 19; Varr., *Sat. Men*. I, *Aborigenes* 1 (cfr. ed. Cèbe, 1, 13). No obstante, Varrón encuentra una justificación a las imágenes: hacen que el

vulgo pueda participar de cierta presencia de la divinidad; y los iniciados encuentran en ellas los símbolos que les permiten acceder a la visión del alma del mundo (cfr. P. Boyancé, «Les implications philosophiques des recherches de Varron sur la religion romaine», en *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, Rieti, 1976, p. 159). La última cita está sacada de Aug., *Civ. Dei* IV, 31 (cfr. también IV, 9). Dionisio de Halicarnaso explicaba la ausencia de mitología entre los romanos por su manifiesta inclinación por el misterio, y hacía también remontar al más lejano pasado la ausencia de un culto a las imágenes (*A.R.* II, 18-20) (sobre esta cuestión, ver también, E. Gabba, «Dionigi, Varrone e la religione senza miti», en *RSI*, 96, 1984, pp. 155-170).

[42] En primer lugar, Cic., *Phil.* I, 13 (protestas de Cicerón); después *De nat. deor.* III, 21, 53. Sobre el evemerismo y la heroización, cfr. M. Ferrero, *idem*, p. 200. Esta corriente filosófica, que hace de los dioses antiguos héroes, llegó a Roma con Enio, amigo de Escipión Emiliano y traductor de Evemero al latín. Encontramos de nuevo testimonios concretos en Gn. Gelio o Casio Hemina, quien humaniza a Saturno, Fauno, Eneas, Hércules… Cfr. E. Rawson, «The First Latin Annalists», en *Latomus*, 1976, pp. 689-717. Cicerón hace también alusión a ella: «el cielo casi al completo está reclutado entre el género humano» (*Tusc.*, I, 12, 28, cfr. también *De nat. deor.* I, 4, 189; cfr. A. La Penna, *Aspetti del pensiero storico latino*, Turín, 1978, pp. 142-143). Varrón había hecho lo mismo con los grandes dioses en las *Antigüedades*: Aug., *Civ. Dei* VII, 19 (sobre los límites del evemerismo varroniano, cfr. E. Rawson, *Intellectual Life or the Roman Republic*, Oxford, 1985, p. 245, y sobre el alcance político de *De gente*, L. Ross-Taylor, «Varro's de gente populi romani», en *CPh.*, 1934, pp. 221-229). Otro ejemplo de racionalización se encuentra en Licinio Macro, quien en su versión de los orígenes de Roma, rechazaba el episodio milagroso de la loba: según él, Loba era el nombre de la mujer del pastor Faustulo. Esta versión de los hechos debió de tener cierta repercusión, porque una pintura de la época, encontrada en el Esquilino, representa el mito de Rómulo y Remo sin la loba. Cfr. S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, II, Bari-Roma, 1983, p. 307; pp. 283-284.

[43] Aug., *Civ. Dei* IV, 31; VII, 17; Sén., ap. Aug., *Civ. Dei* VI, 10 (sobre toda esta cuestión ver A. Momigliano, «The Theological Efforts of Roman Upper Classes in the 1st Century», en *CPh.*, 79, 1984, pp. 203 y ss.). La religión se convirtió a fines de la República en una poderosa arma política: por ejemplo, formaba parte de la propaganda el tratar a los enemigos de impíos (cfr. S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*,

II, Bari-Roma, 1983, p. 195; y también J. A. North, «La religione repubblicana», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 582 y ss.).

[44] *De div.*, II, 40, 83 (compárese con Lucrecio, *de nat. rer.* II, 1044-1047: *animi iactus liber*); *De div.* II, 72, 148-149: «la superstición ha subyugado todos los ánimos (*oppressit omnium fere animos*), y dominado por todas partes la debilidad humana». Ver los comentarios de J. Scheid y G. Freyburger, en la introducción al *De divinatione* (París, 1992).

[45] Por orden, Cic., *De div.* II, 33, 70: *retinetur autem et ad opinionem vulgi et ad magnas utilitates rei publicae mos, religio, disciplina, ius augurium, collegi auctoritas*; Varr., en Aug., *Civ. Dei* IV, 31; sobre Galo, Cic., *De rep.* I, 15, 23: se trata de un célebre episodio de la batalla de Pidna en el 168 (cfr. Liv., XLIV, 37, 5; Cic., *Brut.* 78); cfr. H. Bardon, *La Littérature latine inconnue*, París, 1952, p. 82; M. Schanz y C. Hosius, *idem*, pp. 242-243; sobre el conocimiento de los eclipses en Roma, cfr. A. Le Bœuffle, *Le Ciel des Romains*, París, 1989, pp. 8 y ss.; pp. 43 y ss. La cita de Mendelssohn está sacada de *Aufklärung. Les Lumières allemandes*, G. Raulet ed., París, 1995, p. 20; la de Voltaire es del *Essai sur les mœurs*, Introducción, cap. 50 (*Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones*, trad. Francisco Romero, Hachette, Buenos Aires, 1959).

[46] Sucesivamente, sobre César, Suet., *Caes.* 59 (cfr. Cic., *De div.* II, 24, 52); *Caes.* 77 (sobre este episodio, cfr. Cic., *De div.* II, 16, 36); sobre la explicación de las causas: Ces., *B.C.* III, 72-74; cfr. G. Liebeschuetz, *idem*, p. 32; J. Linderski, «Cicero and the Roman Divination», en *PP*, 37, 1982, pp. 34 y ss.; acerca de su *arrongantia*, cfr. Balbo, fr. 1, Peter II, 45. El racionalismo de César no le impide a veces caer en la superstición: S. Weinstock ha elaborado la lista de los testimonios (*Divus Julius*, Oxford, 1971, pp. 26-28).

[47] Por orden, Cic., *De div.* I, 44, 99: el historiador Sisena manifestaba su escepticismo respecto a los sueños, pero transmitía los de Sila, porque éste creía en ellos. Cfr. G. Calboli, «Su alcuni frammenti di Cornelio Sisenna», en *StudUrb.*, 1975, pp. 157 y ss. Sobre Pompeyo, *De div.* II, 24, 53: *ille admodum extis et ostentis movebatur*. Sobre la importancia de estos nuevos discursos sobre la religión, cfr. J. A. North «Religion and Politics from Republic to Principate», en *JRS*, 76, 1986, p. 254 y M. Beard, «Cicero and Divination: The Formation of a Latin Discourse», en *JRS*, 76, 1986, pp. 45-46.

[48] *Ad filium*, fr. 1 Jordan (Plinio, *N.H.* XXIX, 7, 14); sobre este pasaje, cfr. J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, p. 538. En el mismo sentido, Cic.,

De leg. I, 36 (texto citado anteriormente p. 172) y *De div.* II, 2, 5-6.

[49] Por orden, Cic., *De off.* I, 2, 6: «En estos momentos y en la investigación de esta materia seguiré especialmente a los estoicos, no como traductor de sus obras, sino, según acostumbro, tomando de sus fuentes a mi juicio y arbitrio (*iudicio arbitrioque nostro*) cuanto y como me parece conveniente» (cfr. también *Tusc.* V, 11, 33, sobre la felicidad); *De leg.* II, 7, 17; sobre la cuestión de las sectas en Varrón, cfr. F. Della Corte, *Varrone, il terzo grand lume romano*, Florencia, 1970[1954], pp. 230-231; después Plinio, *H.N.* III, 1; y Sén., *Ad Luc.* 33, 7 y 8; 4.

[50] Sucesivamente, *De fin.* II, 7, 20; *De nat. deor.* I, 5, 10; J. Carcopino, *La Basilique pythagoriciennede la porte Majeure*, París, 1926, p. 175, n. 1; *De nat. deor.* I, 5, 10-11: *desinunt… suum iudicium adhibere.*

[51] *De nat. deor.* III, 2, 6. Los «antiguos» (*veteres*) no sólo creen en la tradición sin pedirle ninguna razón, sino que tampoco ofrecen ellos mismos su explicación. Éste era el caso sobre todo de los primeros juristas. Los de época imperial se preguntarán si es posible aceptar la opinión de un antiguo jurisconsulto cuando éste no ha justificado su punto de vista. En resumen, se preguntarán si se puede admitir un *responsum* basándose solamente en la *auctoritas*. La conclusión de Juliano estará llena de respeto: *Non omnium quae a maioribus constituta sunt ratio reddi potest*: «no se puede explicar todo lo que los antiguos han instituido» (*D.* I. 3. 20). Por el contrario, para Celso, la búsqueda de *rationes* se convertirá en el paso obligatorio de un itinerario hermenéutico (cfr. V. Scarano Ussani, *Valori e storia nella cultura giuridica fra Nerva e Adriano. Studi su Nerazio e Celso*, 1979, pp. 19 y ss.).

[52] Por orden, Cic., *Pro Mur.* 25: «Los jurisconsultos disfrutaban de un gran poder, e incluso se les consultaba sobre los días, como a los astrólogos». Esta situación se debía a que los juristas eran *principes* (Cic., *De orat.* I, 59, 253), como lo sugerirá también Séneca (*Ad Luc.* 94, 28): «¿qué decir cuando, aún sin pruebas (*sine probationibus*), la autoridad misma del que enseña resulta provechosa, de la misma manera que las respuestas de los jurisconsultos tienen valor aunque no aporten razones (*etiam si ratio non redditur*)?». El carisma, que la mayoría de las veces dependía del estatus social y de la antigüedad de la *gens*, era uno de los componentes de la noción de *auctoritas*. En el ámbito judicial, por ejemplo, la fiabilidad de un testimonio dependía del estatus del que lo enunciaba y Cicerón se preguntaba si eso era del todo natural (*Top.* 73). Sobre los primeros juristas, cfr. en último lugar, A. Schiavone, «I saperi arcaici», en *Storia di Roma*, I, Turín, 1988, pp. 551 y ss.; sobre la *auctoritas*, cfr. A. Magdelain,

Auctoritas principis, París, 1947, pp. 5 y ss. La definición de *responsa* como *opiniones* está en Gayo, *Instit.* I, 7; sobre el *ius respondendi*, cfr. A. Magdelain, «*Ius respondendi*», en *RHD*, 28, 1950, pp. 1-22 y 157-182; M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], pp. 241 y ss., propone una visión más autoritaria de este principio. Sobre el sentido de *opinio*, cfr. A. Carcaterra, «Concezioni epistemiche dei giuristi romani», en *SDHI*, 1988, pp. 39 y ss.

[53] Por orden, la expresión «horizonte de incertidumbre» es de N. Luhmann, citada por M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, pp. 509 y ss.; sobre el *ius controversum*, cfr. D. Nörr, *Rechtskritik in der röm. Antike*, Munich, 1974, pp. 15 y ss.; sobre la *disputatio*, cfr. Cic., *Top.* 6-66; Pomp., *D.* I. 2. 2. 5. Un buen ejemplo aparece en Gelio, XVII, 7, 3: *Q. Scaevola patrem suum, Brutum et Manilium… quaesisse ait dubitavisseque, utrumne in post facta modo furta lex valeret*. El verbo *dubitavisse* indica que existe una discusión; cfr. también *De fin.* 1, 4, 1 (sobre esta cuestión, ver M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], p. 261 y 308); la carta a Trebacio Testa es *Fam.* VII, 22 = Bremer, p. 23, nº4; sobre la relación con la ley de las XII Tablas, cfr. A. Magdelain, *Ius Imperium Auctoritas*, Roma, 1990, pp. 96-97: «Con bastante rapidez se generaliza en los tratados de derecho el indicativo y desaparece el imperativo. Es la demostración de que los jurisconsultos hablan en nombre propio y no se limitan simplemente a hacer un comentario de las XII Tablas»; sobre la apertura a los itálicos, cfr. W. Kunkel, *idem*, pp. 50 y ss.

[54] No obstante, Cicerón distingue claramente entre el *ius civile*, *non controversum*, sobre el que no se puede hacer valer ninguna presión y que recoge los *responsa* «recibidos por los jueces», es decir, sancionados por un juramento, y el *ius quod ambigitur inter peritissimos*, las discusiones entre juristas (*De orat.* I, 57, 241-242; *Pro Caec.* 73 y los comentarios de A. Magdelain, *Ius Imperium Auctoritas*, Roma, 1990, p. 137). Pero su insistencia demuestra que, de hecho, la crítica comenzaba a extenderse: «Y lo que me ha parecido más sorprendente en toda tu defensa es que dijeras que no hace falta someterse a la autoridad de los jurisconsultos. Y, aunque no es ésta la primera vez ni esta clase de procesos los únicos en que lo oigo decir…» (*Pro Caec.* 65 y ss.). Sobre la crítica al derecho, el único estudio es el de D. Nörr, *Rechtskritik in der röm. Antike*, Munich, 1974 (ver especialmente pp. 15 y ss., acerca de la distinción entre la crítica al derecho y a los juristas).

[55] En primer lugar, *Pro Caec.* 69: «El mismo Craso se limitó a demostrar que la posición sostenida por Escévola no era conforme al derecho y, para probarlo, no só-

lo aportaba argumentos (*rationes*), sino que también citaba a Quinto Mucio, su suegro…»; después sobre los Escévola, *De leg.* II, 52-53: la palabra *ratio* no puede en ningún caso traducirse aquí por «medio» como lo hace G. de Plinval (*De legibus*, París, 1959): hay que entenderla en el sentido técnico de «razón» (cfr. Sén., *De ben.* VI, 5, 3; ver A. Guarino, *Inezie dei giurisconsulti*, Nápoles, 1978).

[56] *Pro Mur.* 27; después 25; y también § 28, donde concluye: «esa ciencia no tuvo nunca una consideración digna del consulado, puesto que toda ella está hecha de ficciones y artificios» (*quae tota ex rebus fictis commenticiis constaret*). En tanto que filósofo, Cicerón no reconocía ningún valor positivo a las ficciones, aunque se habían constituido en un modo de transformación del derecho (cfr. Y. Thomas, «Droit domestique et droit politique à Rome», en *MEFRA*, 94, 1982, pp. 527-273; y sobre todo «*Fictio legis*. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales», en *Droits*, 21, 1995, pp. 17-63).

[57] Cic., *Brut.* 41, 152-153; sobre los significados de la palabra *ars*, F. Bona, «L'ideale retorico ciceroniano ed il *ius civile in artem redigere*», en *SDHI*, 1980, pp. 304 y ss.

[58] Expresión de C. A. Viano, *Studi sulla dialectica*, Turín, 1969, p. 60: es decir, una lógica indiferente a la verdad de las tesis en cuestión (cfr. también J. Moreau, «Aristote et la dialectique platonicienne», en *Aristotle on Dialectic, the Topics*, G. E. L. Owen ed., Oxford, 1968, p. 81); ella es la que guía precisamente allí donde la ciencia falla, especialmente en el ámbito de los valores. Sobre la diferencia con la dialéctica platónica, cfr. F. Solmsen, «Dialectic without Forms», en *Aristotle on Dialectics, the Topics*, G. E. L. Owen ed., Oxford, 1968, pp. 52-57; J. Moreau, *op. cit.*, pp. 80-90; sobre la analítica como ciencia de la demostración basada en premisas ciertas y que, en Aristóteles, recibe el nombre de lógica, cfr. *Anal. post.* I, 2, 20; *Top.* I, 1, 100a, 25 — 100b, 23. En Aristóteles, en efecto, la forma del razonamiento es siempre silogística, pero la verdadera lógica parte de premisas ciertas, mientras que la dialéctica parte de premisas verosímiles. La referencia ciceroniana a Aristóteles y a los estoicos se encuentra en *Orat.* 115: «Soy, pues, del parecer de que quien se sienta llevado por la gloria de la elocuencia no sea enteramente ignorante de estas cosas, sino que esté educado o en aquella disciplina antigua o en esta de Crisipo»; cfr. también *Acad.* I, 8, 30. Sobre las dialécticas antiguas, cfr. J. Brunschwig, «Le modèle conjonctif», en *Les Stoïciens et leur logique. Actes du colloque de Chantilly, 18-22 sept. 1976*, J. Brunschwig ed., París, 1978, pp. 59-86; *Études sur les philosophies hellénistiques. Épicurisme, stoïcisme, scepti-*

cisme, París, 1995, pp. 233 y ss. y la introducción a la edición de los *Tópicos* de Aristóteles (CUF).

[59] *SVF*, II, 124; cfr. Diog. Laer. VII, 65. Sobre la ausencia de tópicos en los estoicos, cfr. Cic., *De fin*. IV, 4, 10: «De las dos artes que abarcan por completo el razonamiento y el discurso, una la de escribir y otra la de exponer, la segunda fue tratada por estoicos y peripatéticos, pero la primera, sobre la cual escribieron magníficamente los peripatéticos…»; cfr. *Top*. 6. En cambio, la búsqueda de lo verdadero, que en el sistema estoico es lo propio de la dialéctica, se basa también en el análisis del lenguaje, en el que se distingue el significante (el lenguaje en su forma material y sonora) del significado (el objeto en sí mismo) (Diog. Laer., VII, 55 y ss.) y ambos de lo enunciable o *lekton* (el lenguaje en tanto que significa algo): mientras que sólo los hombres que hablan la misma lengua pueden entender el *lekton*, el significante pueden entenderlo de igual forma todos los hombres. El *lekton* es, en cierta medida, un intermediario entre significante (*semainon*) y significado (*tunkanon*)(A. C. Lloyd, «Grammar and Metaphysics in the Stoa», en *Problems in Stoicism*, A. A. Long ed., Londres, 1971, pp. 58 y ss.). De este modo, para los estoicos el lenguaje es disociable de la realidad a la que remite y la verdad de un enunciado de su realidad. Una buena exposición de la lógica estoica se encuentra en F. H. Sandbach, *The Stoics*, Londres, 1975, pp. 95 y ss.; *The Hellenistic Philosophers*, I, A. A. Long y D. N. Sedley eds., Cambridge, 1986, p. 188.

[60] *Brut*. 152 (la misma idea está en *Tusc*. V, 25, 72: «la ciencia y método dialécticos emana de todas las subdivisiones de la ciencia y se esparce, define las cosas, divide en especies, combina lo consecuente, concluye lo concretado, dictamina lo verdadero y lo falso; es la ciencia racional del discurso» (*rem definit, genera dispertit, sequentia adjungit, perfecta concludit, vera et falsa diuidicat, disserendi ratio et scientia*); cfr. también *Part. orat*. 40, 139; *Orat*. 115 y ss. Cfr. también Dion. Hal., VI, 4, 21 (sobre Crisipo).

[61] *Acad*. II (*Luc*.) 29, 95 (sobre la búsqueda de una proposición verdadera); luego *De orat*. II, 38, 158 (*coniunctio*).

[62] *De orat*. II, 38, 159 (refutación de la dialéctica por Antonio): «este arte no da preceptos para descubrir la verdad, sino solamente reglas para juzgarla»; cfr. *Acad*. II (*Luc*.) 10, 32: *Volunt enim (et hoc quidem vel maxime vos animadvertebam moveri) probabile aliquid esse et quasi veri simile eaque se uti regula et in agenda vita et in quaerendo ac disserendo* (cfr. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, París, 1960, pp. 158 y ss.; «Cicéron et les sectes philosophiques, sens et valeur de l'éclectisme académique», en *Eos*,

1967, pp. 104-116; F. Bona, «L'ideale retorico ciceroniano ed il *ius civile in artem redigere*», en *SDHI*, 1980, p. 322; C. Lévy, *Cicero academicus*, Roma, 1992, pp. 207 y ss.). Constatamos que este mismo objetivo —buscar lo probable— se le concede a la metafísica, «donde se explican las causas y las razones de las cosas» (*Part. orat.* 64). ¿No volvemos a encontrar aquí uno de los usos que Aristóteles asignaba a la dialéctica? Según él, en efecto, ésta abría el camino al conocimiento incapaz de alcanzar la verdad —la metafísica, por ejemplo (J. Moreau, *idem*, p. 85)—. En el discurso judicial y jurídico, es decir, en el ámbito de los valores, nuevamente el establecimiento de la verdad no es competencia de la ciencia (¿dónde está la verdad absoluta de una institución o de un texto?), ni tampoco completamente del absoluto azar. Para establecer la prueba, para imponer una interpretación, hay por tanto que definir las reglas susceptibles de tener en cuenta las particularidades de las situaciones humanas. La dialéctica era el instrumento ideal para ello, y hacía hincapié en el rigor de la exposición y de la argumentación. Sobre esta noción de *regula*, cfr. F. Wieacker, *idem*, p. 629 y 636; A. Magdelain, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Roma, 1995, pp. 202 y ss., especialmente p. 206.

[63] *D.* XXXIII, 8. 14 (Alfeno, 5 *dig.*, Lenel, p. 20); cfr. M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], pp. 91 y ss.

[64] Por orden, Cic., *De orat.* II, 38, 158; sobre la conjunción, cfr. Diog. Laer., VII, 72 = *SVF*, II, 207; Posidon., Περὶ συνδέσμων en *The Fragments, I, Commentary*, L. Edelstein y I.G. Kidd eds., Cambridge, 1972, p. 45 (cfr. M. Baratin, en *La Naissance de la syntaxe à Rome*, París, 1989, p. 25; y J. Brunschwig, «Le modèle conjonctif», en *Les Stoïcines et leur logique*, París, 1978, p. 75); Varr., *L.L.* VIII, 1: así pues, la tercera parte del *De lingua latina* debía de tratar de «cómo éstas [las palabras], relacionadas entre sí mediente una estructura lógica, expresan un pensamiento» (*ut ea inter se ratione coniuncta sententiam efferant*).

[65] *Tusc.* I, 16, 38-39: «Pero vuelvo a los antiguos. Ellos generalmente no daban cuenta de su opinión (*rationem illi sententiae suae non fere reddebant*), si no podía explicarse algo con números y dibujos (*nisi quid erat numeris aut descriptionibus explicandum*)». Sobre la libertad de los juristas en relación a las XII Tablas, cfr. A. Magdelain, «Un aspect négligé de l'*interpretatio*», en *Sodalitas*, 1984, pp. 2783-2789; M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, p. 294.

[66] Por orden, *De fin.* IV, 4, 10 («el dictado de un maestro»); *Top.* 24; *De orat.* I, 48, 208 (cfr. también Quint., *I.O.* II, 17; y sobre todo § 41 y más adelante, cap. 5).

[67] Sucesivamente, Cic., *De orat.* III, 24, 93 («descaro»), luego *Orat.* 141-142 (sobre la comparación de las dos enseñanzas); y después *De orat.* II, 37, 153 y ss.; II, 4 (sobre la actitud respecto al griego; cfr. *Brut.* 139; Quint., *I.O.* II, 17, 6; XII, 9, 5). Sobre la medida del 92, cfr. *De orat.* III, 24, 93; Suet., *Rhet.* 2; Gelio, XV, 11, 2. La tesis marianista e itálica la ha formulado E. Gabba, «Politica e cultura in Roma agli inizi del I secolo a.C.», en *Athenaeum*, 31, 1953, pp. 259-272; seguido por muchos otros: de hecho, el jefe de los rétores latinos Plocio Galo (Suet., *Rhet.* 26; Cic., *Pro Arch.* 19) era amigo de Mario. Este último, si bien conocía el griego, se negaba a utilizarlo en público. La *Retórica a Herenio*, publicada entre el 86 y el 82, estaba cercana a las tesis populares (G. Calboli, «La retorica preciceroniana e la politica a Roma», en *Éloquence et rhétorique chez Cicéron*, Entretiens Hardt, 28, Ginebra, 1981, pp. 71 y ss.). La tesis aristocrática es de J.-M. David, *Le Patronat judiciaire au dernier siècle de la République*, Roma, 1992, pp. 299-301 y 269-270. Una hipótesis diferente es la de E. S. Gruen (*Studies in Greek Culture and Roman Policy*, Leyde, 1990, p. 190), según el cual los rétores latinos acababan con el uso del griego, que constituía ya una tradición en la enseñanza de la retórica; es más, sus enseñanzas, que no estaban vinculadas a la *doctrina*, resultaban provocadoras. Pero ¿se puede pensar que los censores pudieran considerar el uso del griego en la retórica como una tradición romana?

[68] Con la consecuencia de que el discípulo pasaba los días enteros en la *desidia*, en lugar de actuar (sobre el valor negativo de la *desidia*, cfr. capítulo 1, n. 44). La inactividad, en forma de *otium*, es algo de lo que también se defenderá Ciceron en el prefacio de sus obras de filosofía: hay que comparar, en efecto, la resistencia que manifiesta el decreto del 92 hacia los rétores latinos con aquella de la que es víctima la filosofía en latín (cfr. Cic., *Tusc.* I, 1 y ss.; II, 1 y ss.; IV, 1; *De fin.* I, 1 y ss.).

[69] *Rhet. Her.* IV, 4 y ss.; cfr. G. Caboli, «Cornificiana 2. L'autore e la tendenza politica della *Rhetorica ad Herennium*», en *MAIB*, 51-52, 1963-1964, pp. 1-114; y su edición *Cornifici Rhetorica ad Herennium*, Bolonia, 1969; 1981; para una bibliografía más detallada, ver también la edición de G. Achard en Belles-Lettres (1989) pp. lxxx y ss.

[70] Sucesivamente, *Rhet. Her.* IV, 1 y ss.; y 13-14; *De orat.* I, 9, 38 y ss.

[71] En primer lugar, Catón, *Orig.* IV, 1 (sobre el modelo pontificio); luego Cic., *Tusc.* II, 2, 4-5 (debate no significa, no obstante, polémica gratuita: cfr. *Tusc.* V, 229, 83, donde se critica a Carnéades por dejarse llevar con demasiado ardor en el juego de la contradicción. Sobre el diálogo del siglo V en Grecia, cfr. G. E. Lloyd, *Magie,*

raison, expérience, París, 1990[1979], pp. 24 y ss.; 71 y ss.; y 90 y ss.); luego, por orden, *Tusc.* I, 4, 8 (sobre el método de discusión; cfr. también *De fin.* II, 1, 2); y *Orat.* 112; la cita precedente es de M. Beard, «Cicero and Divination: The Foundation of a Latin Discourse», en *JRS*, 76, 1986, p. 35 a propósito del *De diviniatione.*

[72] Sucesivamente, Lucil., XXVII, 3 (= 693 M.); Vitr., *De arch.* I, 1, 15; Cic., *De leg.* I, 5, donde Ático hace referencia al público de Cicerón: «aquellos que aman las letras»; la última cita de Cicerón, *De amic.* 1, 3.

[73] *Top.* I, 2, 101a, 34; cfr. Cic. *De orat.* II, 38, 160: «he leído la obra donde Aristóteles analiza los tratados de todos los rétores que le han precedido»; *De inv.* II, 2, 6. Sobre la doxografía, cfr. J. Mansfeld, «Aristotle, Plato and the Preplatonic Doxography and Chronography», en G. Cambiano ed., pp. 1-59; y el conjunto de su obra dirigida por G. Cambiano, *Storiografia e dossografia nella filosofia antica,* Turín, 1986. En esta obra D. T. Runia (pp. 23 y ss.) distingue tres formas de doxografía, que a veces se mezclan: la colección de las *doxai* o *placita* reunidas por temas; los resúmenes del pensamiento de un filósofo o de una escuela; y por último las genealogías de los filósofos (con el establecimiento de las filiaciones entre maestros y discípulos).

[74] Sucesivamente, Cic., *Acad.* I, 8, 33: las exposiciones doxográficas de Cicerón demuestran a menudo un magnífico conocimento de las filósofías griegas —incluido el epicureísmo: de hecho, la formación filosófica implicaba el eclecticismo—. Luego, Vitr., *de arch.* VII, *praef.* 11-15; sobre Estrabón, cfr. C. Jacob, «Cartographie et rectification», *Strabone. Contributi allo studio della personnalità e dell'opera*, vol. II, G. Maddoli ed., Perusa, 1986, pp. 29 y ss. La cita anterior es de M. Guéroult, «Logique, argumentation et histoire de la philosophie chez Aristote», *Logique et analyse. La théorie de l'argumentation, perspectives et applications*, 1963, pp. 431-449.

[75] Sobre las sectas, Varr., ap. Aug., *Civ. Dei* XIX, 1. Sobre los epicúreos, cfr. Cic., *Tusc.* II, 2, 5: habla de ellos como «adictos a ciertas opiniones dogmáticas que siguen forzados e inamovibles con tal severidad que incluso lo que suelen rechazar, se ven forzados a defenderlo por fidelidad». Sin embargo, Filodemo llegará a cuestionar, sobre algunos puntos, la pertenencia a la escuela de ciertos miembros (cfr. A. Angeli, 1986, p. 53). En su obra *Sobre la retórica*, por ejemplo, actualizaba el debate de la escuela sobre el estatuto de la retórica: ¿era ésta una τέχνη o no? Tres posiciones se enfrentaban y todas se presentaban como un comentario al pensamiento de Epicúreo: para algunos, el Maestro había condenado la retórica en su conjunto; para otros, como Filodemo, no había condenado la retórica sofística (es decir, la prosa li-

teraria y filosófica), indispensable para asegurar la difusión del mensaje epicúreo, pero sí la retórica política: persuadir a la muchedumbre no es un arte. Por último, un tercer grupo, liderado por Bromio, consideraba la retórica política como un arte (cfr. Philod., *Rhet.* 51, 87, 115-117, 121, 151, ed. Longo-Auricchio, 1977). Así pues, cada grupo acusaba a los demás de herejía, y esta polémica se complicaba con la polémica con las otras escuelas. Sobre las elecciones retóricas de Epicuro a Lucrecio, ver G. Milanese, *Lucida carmina. Communicazione e scrittura da Epicuro a Lucrezio*, Milán, 1989 (y la reseña de F. Longo Auricchio, en *CronErc*, 20, 1990, pp.177-181). Sobre toda esta cuestión de la «disidencia» epicúrea, cfr. F. Longo Auricchio y A. Tepedino Guerra, «Aspetti e problemi della dissidenza epicurea», en *CronErc*, 11, 1981, pp. 25 y ss.; cfr. también D. N. Sedley, «Philosophical Allegiance in the Graeco-Roman World», en *Philosophia Togata*, M. Griffin y J. Barnes eds., Oxford, 1988, p. 102, según el cual el debate dentro de la escuela no era incompatible con el respeto a los maestros fundadores, y quien habla de «school loyalty». Sobre la difusión del epicureísmo entre la élite romana, cfr. M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Nápoles, 1983[1969], pp. 25-34.

[76] Sobre el *buen rey* de Filodemo, cfr. *P. Herc.* 1507. La cuestión del compromiso político de los epicúreos está lejos de alcanzar la unanimidad entre los especialistas en la materia. La opinión común es que Epicuro había defendido la abstención de la vida política (lo que parece sugerir Lucrecio: *De nat. rer.* III, 995-1002; II, 7-13; V, 1120-1135). Pero, como han demostrado M. Gigante y T. Dorandi, Epicuro había optado por la monarquía, contra la democracia, que implica la participación política de todos, y contra la tiranía, que suprime la libertad de palabra («Anassarco e Epicuro sul Regno», en *Democrito e l'atomismo antico*, F. Romano ed., Catana, 1980, pp. 479 y ss. y sobre todo pp. 489-490; M. Gigante, «Per l'interpretazione del libro di Filodeme del Buon re secondo Omero», en *PP*, 1984, p. 290). Desde esta perspectiva, el sabio podía ser consejero del buen rey (ver también D. P. Fowler, *idem*, pp. 127-128, para una visión más matizada). Sobre el compromiso político de los epicúreos romanos, cfr. P. Grimal, «Le bon roi de Philodème et la royauté de César», en *REL*, 44, 1966, pp. 254-285 y «Le poème de Lucrèce en son temps», en *Lucrèce*, Entretiens Hardt, 26, Ginebra, 1977; sobre la conversión de Casio en el 46, cfr. Cic., *Fam.* XV, 16; 19; sobre la política de Lucrecio, cfr. *De nat. rer.* V, 925 y ss., y el comentario de A. Momigliano, «B. Farrington, Science and Politics in the Ancient World», en *JRS*, 31, 1941, p. 157; sobre los vínculos con Herculano, cfr. K. Kleve, «Lucretius in Herculaneum», en *CronErc*, 19, 1989, pp. 5 y ss.; sobre la relación de Cicerón con Lucrecio,

cfr. G. C. Pucci, «Echi lucreziani in Cicerone», en *SFIC*, 28, 1966, pp. 70-13; U. Pizzani, «La presenza lucreziana in Cicerone», en *Ciceroniana*, 1984, pp. 173 y ss.

[77] El próposito de Torcuato está en el *De fin*. I, 7, 28; la palabra *reprehensio* está definida en *Part. orat*. 33; sobre los *Reprehensa* de Servio, cfr. Gelio, IV, 1, 20. Los fragmentos están recogidos en Lenel, 2, col. 323 y ss. = Bremer, pp. 220-224; sobre este texto, cfr. F. Wieacker, *Römische Rechtsgeschichte*, I, Munich, 1988, p. 605.

[78] Sobre la adivinación, cfr. más atrás pp. 269 y ss.; acerca del gobernante, recordaremos la publicación simultánea de los *De republica* de Cicerón y de L. Aurunculeyo Cota en 55-54: su propósito era definir el mejor régimen y al mejor dirigente político en una época en que César no ocultaba ya sus intenciones. Cicerón convirtió a Escipión Emiliano, modelo de *virtus*, en ejemplo de serenidad, mientras que Cota alababa la *temperantia* de César (cfr. Peter, pp. 247, 12); sobre las obras de derecho público, cfr. más atrás pp. 165 y ss.

[79] Bruto había pedido a Cicerón que escribiera una biografía de Catón, pero, al no encontrarla de su agrado, él mismo escribió una en la que disminuía el papel de Cicerón en la conjuración de Catilina: *Att*. XII, 21, 1; XIII, 46, 2. Cicerón, por su parte, no renunció a ciertas críticas con respecto a Catón: *Att*. XII, 4, 2; sobre Hirtio, cfr. *Att*. XII, 40, 1; 41, 1; 44, 1; 45, 3; 47, 3; Sobre César, Suet., *Caes*. 56, 5; Plut., *Cic*. 39, 5; Ap., *B.C*. II, 99, 414; Dio., XLIII, 13, 4; Gelio, IV, 16; Cic., *Att*. XIII, 50, 1; *Top*. 94; cfr. R. Syme, *Salluste*, 1982[1964], p. 99. El juicio de la época imperial aparece en Tac., *Ann*. IV, 34, 4; el de Salustio, *Catil.* 62 (cfr. también R. Syme, *op. cit*., pp. 99-102); sobre la respuesta de Augusto, cfr. Suet., *Aug*. 85, 1. Sobre todo este debate, ver tambien S. Mazzarino, *Il Pensiero storico classico*, II, Bari-Roma, 1983, p. 453; seguido por F. D'Ippolito, «L'organizzazione degli »intellettuali» nel regime cesariano», en *QS*, 1978, p. 258. Algunos ejemplos de censura: Suet., *Aug*. 89, 3; Ap., *B.C*. V, 132; Hor., *Odas*, II, 1-6 (Augusto prohíbe o hace quemar las obras sobre la Guerra Civil); Suet., *Caes*. 56, 7: censura las bibliotecas. Cfr. A. Momigliano, «The Historians and their Audience», en *Sesto Contributo*, 1980, pp. 371-372. Sobre Labieno, Sen. Rhet., *Contr*. X, 3, 5; sobre Cordo, Tac., *Ann*. IV, 34.

[80] *Fam*. X, 1, 1; X, 2 (septiembre 44); sobre la tolerancia epicúrea, cfr. M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, París, 1987, pp. 41-44, a propósito del tratado *Sobre la libertad de palabra* de Filodemo (*P. Herc*. 1471); cfr. P. Grimal, «Le bon roi de Philodème et la royauté de César», en *REL*, 44, 1966, pp. 254-285, para una interpratación más política de la obra.

[81] Por orden, Patrizi, *Della retorica, dieci dialoghi*…., Venecia, 1562 (citado por E. Garin, *idem*, p. 101); Cic., *De off.* II, 19, 65; cfr. *De orat.* I, 8, 30; *Fam.* IV, 3, 4.

[82] Por orden, Cic., *Acad.* I, 7, 25 y ss. (sobre las palabras nuevas); *De orat.* III, 10, 38 (sobre la claridad; cfr. A. Michel, «Cicéron et les sectes philosophiques, sens et valeur de l'éclectisme académique», en *Eos*, 1967-1968, pp. 108-109); un idea que retoma César en el *De analogia* (según Gelio, I, 10, 4), y más tarde Quintiliano (*I.O.* VIII, 2); cfr. también *Orat.* 117. Vitrubio (*De arch.* V, *praef.* 2) reconocía que «en arquitectura, el uso de términos extraños y alejados del uso ordinario crea mucha oscuridad». Por lo que respecta a la *elegantia*, ésta tiene varias acepciones. En *Rhet. Her.* IV, 17, la *elegantia* hace referencia a las «virtudes» gramaticales de la corrección (*latinitas*) y de la claridad (*explanatio*). En Cicerón, estas dos virtudes no son suficientes; la *elegantia* es sobre todo la delicadeza del discurso, su belleza: eso es lo que distingue al hombre verdaderamente elocuente (*De orat.* I, 48-53; *Fam.* IV, 4, 1). La *elegantia* se opone, de este modo, al *sermo vulgaris* (cfr. G. Milanese, *idem*, pp. 121-122); en derecho, la *elegantia* caracteriza las definiciones concisas y las normas formuladas con precisión: cfr. M. Philonenko, «Elegantia», en *Studi P. De Francisci*, II, Milán, 1956, pp. 513-527; P. Stein, *Regulae Iuris. From Juridic Rules to Legal Maxims*, Edimburgo, 1966, p. 65. Sobre los pitagóricos, cfr. Aulo Gelio (XVIII, 4, 3) quien critica la oscuridad de Nigidio Fígulo, porque «habla con palabras encubiertas, con reticencias calculadas y con sutilidades sibilinas», mientras que Varrón eligó la claridad (XIX, 14, 1); sobre los estoicos, por orden, Cic., *De fin.* IV, 74 (cfr. 19-23); I, 89 y III, 41 (la última cita). Sobre los epicúreos, cfr. *De fin.* I, 22; II, 9, 26; IV, 9, 22 (cfr. C. Lévy, «La dialectique de Cicéron dans les livres II et IV du *de finibus*», en *REL*, 62, 1984, pp. 111-127); sobre su incapacidad para definir: *De nat. deor.* I, 26, 74; sobre su oscuridad, *De orat.* III, 13, 50: el discurso de los epicúreos, que «debe aportar claridad (*lumen*) a las cosas, por el contrario las envuelve en oscuridad y tiniebla (*obscuritatem et tenebras afferat*)». No obstante, hay que señalar que Cicerón reconocía a veces su estilo claro: *De fin.* I, 5, 15; II, 26, 86. Según Diógenes Laercio (X, 13), Epicuro reconocía en su tratado Περὶ ῥητορίκης la claridad del lenguaje (σαφήνεια) y era claro en su exposición (cfr. J. Brunschwig, «Épicure et le problème du» language privé», en *RSH*, 166, 2, 1977, pp. 167 y 169); Philod., *Rhet.* I, 151 Sudhaus: φυσίκως κάλος λόγος; Lucr., *De rer. nat.* I, v. 932-933 (sobre esta preferencia por la claridad en los epicúreos, cfr. G. Milanese, *idem*).

[83] Sucesivamente, Gelio, I, 10, 1 (Coruncanio) (el adverbio *plane* se emplea también para hablar de la legibilidad de lo que se expone públicamente —especialmente de una ley—. Sobre Coruncanio, cfr. F. Cassolà, *I Gruppi politici romani nel III secolo a.C.*, Trieste, 1962, p. 136; 159 y ss.); Gelio, I, 10, 4 (César; cfr. también X, 21, 1). Sobre el arcaísmo a fines de la República y su relación con el aticismo, cfr. G. Calboli, *Cornifici Rhetorica «ad Herennium»*, Bolonia, 1969, pp. 50 y ss.

[84] Por orden: *D.* XXXIII. 10. 7. 2.: *non videri dixisse cuius non suo nomine usus sit* (cfr. O. Behrends, «Anthropologie juridique de la jurisprudence classique romaine», en *RHD*, 68, 3, 1990, p. 445 y n. 30); *D.* L. 17. 73. 3: *quae in testamento ita sunt scripta ut intellegi non possint, perinde sunt ac si scripta non essen* t; Varr., *L.L.* VIII, 26 y ss.; Suet., *Aug.* 86, 1; sobre la puntuación en los textos latinos, cfr. Cic., *De orat.* III, 44, 173; y E. O. Wingo, *Latin Punctuation in the Classical Age*, Cambridge, 1972, pp. 29 y ss. sobre las *Res gestae*.

[85] Sobre la fecha del 149 y sobre la *lex Iulia*, cfr. E. Fallu, *idem*, pp. 211 y ss. (con las fuentes). La *lex* epigráfica de época gracana transmitía además la voluntad de reforzar el control sobre los gobernadores (cfr. A. Lintott, *Judicial Reform and Land Reform in the Roman Republic*, Cambridge, 1992), al igual que una *lex Porcia* posterior (citada en la *lex de provinciis praetoriis*) [inscripción de Cnido, col. III, 1. 4-5 = Crawford, I, p. 239]) y en la *lex Antonia de Termessibus* (col. II, 1. 16 = R.S., I, p. 334), que regula algunas de sus obligaciones (cfr. también Cic., *Pis.* 50) (sobre la fecha de esta ley, cfr. J.-L. Ferrary, «Chapitres tralatices et références à des lois antérieures dans les lois romaines», en *Mélanges de droit romain et d'histoire ancienne: hommage à la mémoire de André Magdelain*, París, 1998). Sobre la *lex Iulia* del 59, cfr. Cic., *Fam.* II, 17, 2; V, 20, 2. Acerca de la bibliografía sobre las obligaciones de los magistrados, cfr. cap. 3, p. 165. La rendición de cuentas tenía que estar acompañada de la verificación material de los documentos: cfr. por ejemplo Cic., *Pro Font.* 2, 3; ver también *D.* XXXV. 1. 82 (sobre la rendición de cuentas por un esclavo ante los herederos de su patrón) y el comentario de P. Jouannique, «*Rationem reddere*», en *BAGB*, 2, 1961, pp. 228-233.

[86] Sobre Tiberio, cfr. Ap., *B.C.* I, 12; sobre la palabra de los tribunos, cfr. Ap., I, 23 (citado anteriormente, p. 169). Sobre Escipión, Pol., XXIV, 9. La misma versión aparece en Liv., XXXVIII, 55, 12; Gelio, IV, 18, 7-12. Sobre Catón, *ORF*, fr. 66 (el conjunto de los fragmentos conservados es bastante voluminoso [fr. 21-50]). Sobre las condiciones de la publicación de *De consulatu*, cfr. A. E. Astin, *Cato the Censor*, Oxford, 1978, pp. 25; 60 y 302 y ss.; sobre el *De sumptu*, *ORF*, fr. 173, que A. E. As-

tin data en el 164; sobre los otros discursos de justificación, cfr. A. E. Astin, *op. cit.*, pp. 107-108; a propósito del *Contra Galba*, Cic., *Brut.* 89 y *De orat.* I, 228. Sobre la transcripción de los discursos en los *Orígenes*, cfr. Liv., XLV, 25, 2: *ipsius Catonis oratio scripta exstat. Originum quinto libro inclusa*; cfr. Gelio, VI, 3, 7; Las primeras palabras de los *Orígenes* están recogidas en Cic., *Planc.* 66 = Catón, *Orig.* I, 2 (ed. Chassignet).

[87] Sobre el rechazo de las historias gentilicias, cfr. *Orig.* IV, 11 = Plinio, *N.H.* VIII, 11: «Catón en todo caso, aunque suprimió el nombre de los generales en sus *Annales*, nos dice que el elefante que combatió más ferozmente en el ejército púnico se llamaba Suro…»; y sobre la retórica de Catón, cfr. G. Calboli, *Marci Porcii Catonis Oratio «pro Rhodiensibus»*, Bolonia, 1978, pp. 40-96.

[88] Por orden, Plut., *Cato min.* 16, 3-18, 8 (y Broughton, III, pp. 170-171, sobre la fecha de la cuestura de Catón); sobre la *lex Cornelia*, cfr. Dion., XXXVI, 40, 2-3; Asc., *In Corn.* 58 St. (y A. Metro, *idem*); sobre la sesión del 63: Cic., *Pro Sull.* 41-42. La medida de César, transmitida por Suetonio (*Caes.* 20, 1), aspiraba a la publicación, no a la difusión: los *acta senatus* no son un boletín oficial (sobre esta cuestión, cfr. M. Bats, *idem*; M. Bonnefond-Coudry, *idem*). Fue también César quien instituyó los *acta urbana* o *commentarium rerum urbanarum*, de los que la correspondencia de Cicerón da cuenta (*Fam.* VIII, 2; 11, 4; XII, 23, 2) y que se conocen igualmente con el nombre de *acta populi* (Suet. *ibid.*; Plinio, VII, 60; VIII, 145): este boletín (que Shakelton Bailey traduce por «the City Gazette») estaba fechado: *habebam acta urbana usque ad Non. Mart.* (*Att.* VI, 2, 6); daba cuenta de los acontacimientos de la ciudad (juegos, enterramientos, sentencias judiciales, pero también opiniones de los senadores, repitiendo así al parecer los *acta senatus*: *Fam.* VIII, 11, 4;: *quam quisque sententiam dixerit in commentario est rerum urbanarum*). Sobre la política de secretismo de Augusto, cfr. Dion., LIII, 19, 3-4; Tac., *Ann.* XIII, 51, 1; Suet., *Aug.* 36, 1; lo que Valerio Máximo designa con el nombre de *taciturnitas* (II, 2, 1), que, según él, «es el mejor y más seguro resorte para llevar a buen término cualquier administración pública»… La publicidad que César da a los debates del Senado no deja de recordar la insistencia con la que la ley epigráfica *de repetundis*, de inspiración gracana, da publicidad a las diferentes etapas del proceso (1. 14-15; 18-19;20-23, etc); cfr. A. Lintott, *idem*, p. 26. Sobre la «codificación» de César, cfr. en este libro, pp. 193 y ss. (así como los comentarios de F. Casavola, «Cicerone e Giulio Cesare tra democrazia e diritto», en *Questioni di giurisprudenza tardo-repubblicana. Atti di un seminario, Firenze 27-28 maggio 1983*, G. G. Archi ed., Milán, 1985, pp. 281 y ss.).

[89] Seguir a Pompeyo: *Att.* IX, 7, 3: *beneficium seguor, non causam*…; X, 7, 1; 4: *beneficio vinctus*; permanecer en Italia: *Att.* VII, 23, 2; VIII, 1, 2; luego, sucesivamente, *Fam.* II, 15, 3 («yo daría mi vida…»); sobre Ático, Corn. Nep., *Att.* 9; cfr. E. Narducci, *Modelli etici e società. Una idea di Cicerone*, Pisa, 1989, pp. 79 y ss.

[90] En primer lugar, Cicerón a Macio: *Fam.* XI, 27, 8, octubre del 44 (y sobre esta alternativa, amistad o patria, cfr. también *Att.* IX, 4); la respuesta de C. Macio: *Fam.* XI, 28, 2; carta de Polión: *Fam.* X, 31, 2-3 (en el 43; cfr. los comentarios de G. Massa, «Pollione e Cicerone: le epistole di 43 a.C. como testimonianza di un ideale politico», en *Athenaeum*, 81, 2, 1994, pp. 499-517, quien pone de relieve acertadamente el doble lenguaje de Polión; así como la reflexión sobre la *amicitia*). Sobre la crisis de la amistad, *Lael.* (*De amic.*) 40; *Att.* IX, 7, 4 (cfr. E. Lepore, *idem*, pp. 307 y ss.).

[91] Por orden, *Ad Brut.* II, 5, 5; *De off.* I, 9, 28; sobre el llamamiento a la acción autónoma, cfr. por ejemplo, *Phil.* XI, 27; *Fam.* XI, 7, 2-3.

[92] *De off.* I, 31, 107 y ss. (sobre las *personae*) y 116 (sobre los «oscuros antepasados»); sobre las «defensas de la nobleza»: *De leg. agr.* II, 1, 3. En una carta a Curión de diciembre del 51 Cicerón le exhorta a dejarse guiar por su propia sabiduría (*tua prudentia*) y no por el juicio de los demás (*aliorum consilia*); cfr. E. Lepore, *idem*, pp. 229 y ss.; 333; 371 y ss.

[93] Sucesivamente, Sal., *Iug.* 85; sobre Lucrecio, cfr. P. Boyancé, 1963, pp. 250 y ss.; sobre Catón, cfr. Liv., XXXIX, 40, 4-6. Por lo que respecta a la educación, el debate se remonta al siglo II. Frente a la disciplina tradicional que hacía a los jóvenes pasivos ante la autoridad de los padres o los situaba frente a los maestros como simples oyentes, Terencio opone una concepción dinámica de la pedagogía que tenía por finalidad no tanto informar como formar el juicio y favorecer el desarrollo intelectual de cada uno, desarrollando sus dotes naturales. Según él existía, así pues, una «singularidad del individuo» —una idea que lleva hasta el punto de abandonar en su teatro la tipología tradicional de los caracteres de la comedia nueva (cfr. L. Perelli, *Il Teatro rivoluzionario di Terenzio,* Florencia, 1973). Encontramos esta idea nuevamente en la educación de Escipión Emiliano, lo que según M. Ferrero (*idem*, p. 323) denota una influencia pitagórica, y aparecía también en el *logistorikon* de Varrón *Catus de liberis educandis*. En cuanto a Cicerón, él destacaba la necesidad de desarrollar las virtudes personales en detrimento de la herencia familiar: se invitaba al hombre joven a que siguiera su propia *natura* (cfr. *De off.* I, 32, 118-119).

[94] Sobre Galo, cfr. *De off.* III, 60; *D.* IV. 3. 1. 2; cfr. también *Rhet. Her.* II, 16; sobre S. Sulpicio, cfr. *D.* X. 4. 19 (Paul, lib. 4, epitom. Alf.). Sobre la noción de acto involuntario en derecho penal, cfr. por ejemplo *Top.* 17, 63 y ss.; y T. Mommsen, *Le Droit pénal romain*, 1907, III, pp. 341 y ss.; O. Behrends, «Anthropologie juridique de la jurisprudence classique romaine», en *RHD*, 68, 3, 1990, pp. 355 y ss.

[95] La cita de Salustio es de *Catil.* 3-4. Sobre la definición formal de la poesía elegíaca, cfr. P. Veyne, *L'Élégie érotique romaine*, París, 1983, pp. 59; sobre la importancia del sujeto, cfr. A. La Penna, «La cultura letteraria», en *Storia di Roma*, IV, Turín, 1989, p. 790.

[96] Sobre la relación de la elegía con el epigrama, cfr. A. Day, *The Origins of Latin Love-Elegy*, Oxford, 1938; D. Van Berschem, «Cynthia ou la carrière contrariée», en *MH*, 5, 1948, pp. 137-154; sobre el *elogium*, A. La Penna, «La cultura letteraria», en *Storia di Roma*, IV, Turín, 1989, p. 789 y la bibliografía en n. 12; sobre la palabra *novus*, cfr. A. La Penna, «Il *Bellum Catilinae*: la paura delle *res novae*», en *Potere e consenso nella Roma di Augusto*, L. Canali ed., Roma, 1973, p. 72.

[97] Prop., *El.* II, 7, 5-6 (la cita anterior es de A. La Penna, *Aspetti del pensiero storico latino*, Turín, 1977, p. 35); sobre el libertinaje, ver los comentarios de P. Veyne, *La Société romaine,* París, 1991, pp. 96-97 (trad. cast. *La sociedad romana,* Madrid, Mondadori, 1990).

5

EL DISCURSO DEL MÉTODO O EL ESPÍRITU DE LAS FORMAS

> Crear es reunir los elementos y hacerlos propios, fundirlos en una estructura única, y no supone otra originalidad que la que consiste en dar forma.
>
> Martin Buber, *Judaïsme*.

Se dice que los romanos no eran filósofos. La afirmación es legítima si por ello se entiende que fueron incapaces de crear sistemas filosóficos, e incluso de sumarse a los sistemas ya existentes. Eso era lo que Cicéron, como otros, denominaba tener un espíritu libre. Contaba con humor la historia de aquel Lucio Gelio Publícola que, de paso por Atenas en el 93 antes de alcanzar la provincia de Asia, «convocó a todos los filósofos que se encontraban allí y, con mucha insistencia, les propuso la idea de acabar de una vez con sus controversias; si no estaban dispuestos a malgastar toda su vida en disputas, podría llegarse a un acuerdo; y al mismo tiempo les prometía su ayuda por si era posible alcanzar algún entendimiento» [1]. La idea de convertir a Roma en el árbitro de las filosofías griegas no carece de gracia…

No es menos cierto que a fines de la República la fe en la unidad y en la fuerza de la Razón es patente; pero por esta palabra no ha de entenderse cierto contenido específico (el conjunto de «verdades eternas»), sobre el que, además, existen divergencias, sino la capacidad de ejercitar el juicio, de comprender y de argumentar. La crítica más grave que Cicerón podía di-

rigir a determinados pensadores era la de carecer de rigor en el razonamiento, en el encadenamiento de las explicaciones, en resumen, la de no discutir según las reglas —*via rationeque*—. En cualquier ámbito, se impone el recurso al método, ya sea para gobernar, para pensar o para cultivar la tierra, y la pasión por la razón transforma cualquier campo en objeto de discurso y de argumentación. Así pues, el enfoque lógico se revela primordial [2].

Por lógica hay que entender, ya lo hemos visto, el conjunto de reglas para razonar y juzgar, pero también el método para definir y para dividir la materia. Ésta es la cuestión que nos ocupará ahora. En efecto, en esta época no sólo se plantea la pregunta de ¿qué puedo yo saber?, sino ¿cómo trasmitirlo?, y sobre todo, ¿cómo aprehender la diversidad de la realidad y encontrar una vía de acceso a ella? Estas preguntas, fundamentales para una ciudad que afronta la pluralidad (de conocimientos, de hombres, de tradiciones y de conquistas), y como consecuencia el desorden, van a encontrar una respuesta en un gran movimiento de *formalización* de la realidad. Clasificación y denominación, medidas e inventarios organizados, división del espacio y de las ciencias: la materia, sea la que sea, es objeto de innumerables reorganizaciones, según métodos idénticos que tienden todos a constituir un orden homogéneo y lógico.

Es importante, por tanto, comprender este hecho: los romanos buscan en esta época unas formas, fijas y universales, y de esas formas universales surgirán las innovaciones. «Aunque los antiguos descubrieron todo», observará Séneca, «será siempre nuevo tanto el uso como el conocimiento y ordenación de los descubrimientos de los demás». Uno de los objetivos de los *Tópicos* de Cicerón, que se presentan como un resumen de los de Aristóteles, consiste en introducir un orden lógico y riguroso en una disciplina conocida, el derecho civil, con el fin de dominarla mejor y de hacerla comprensible. De este mismo modo, reunir todo el saber arquitectónico según las reglas generales,

que son las de la retórica, es lo que denota, según Vitrubio, la originalidad de su tratado y el progreso alcanzado en relación con sus predecesores [3]. Ni Cicerón ni Vitrubio, como vemos, aportan *ideas* inéditas, pero los dos codifican una disciplina, y le otorgan al mismo tiempo una nueva legitimidad.

A veces el formalismo falla y en cierto modo se torna vacío, como las divisiones infinitas de Varrón, que manifiestan más una obsesión por la simetría y por las divisiones que el dominio de un método. Otras veces, no es posible encontrar la forma: Vitrubio hace enormes esfuerzos para clasificar la materia, pero sabe que es demasiado variada para sometarla por completo a la razón [4]. Dejemos aquí los matices y veamos mejor en funcionamiento esta nueva aspiración, este espíritu de generalidad, que, según nos parece, se impone de forma tan rotunda que subyace hasta en la noción de ciudadanía y de unidad cívica. De este modo, el progreso que los griegos habían llevado a cabo en el plano teórico o cultural como objeto de especulación y dentro de sistemas filosóficos, y que consiste, por decirlo brevemente, en reconocer la importancia de la forma en la validez de un argumento o de una ciencia, encontró en Roma una notable aplicación. La búsqueda de la forma constituye una de las principales cuestiones intelectuales de la época.

Veremos, en un primer momento, los diferentes aspectos de esta «obsesión metódica», distinguiendo lo que concierne a la organización del discurso y a la de la materia; luego estudiaremos los métodos de la clasificación, y, por último, en un tercer momento, mostraremos de qué forma permitieron construir y pensar la unidad romana. La lógica fue un poderoso instrumento de unificación.

La cuestión del orden: pensar y clasificar

Para un romano, escribir es en un principio reunir. Quinto redacta una especie de manual de campaña electoral dedicado a su hermano Cicerón, candidato al consulado en el 64, «para reunir bajo una única perspectiva (*sub uno aspectu*) de forma racional y ordenada (*distributione*) cosas que en la realidad parecen dispersas (*dispersa*) e infinitas (*infinita*)». Éste es también el lenguaje de Craso, que propone reunir en un cuerpo de doctrina (*concludere, conglutinare, digerere*) toda la materia jurídica, hasta entonces dispersa (*rem dissolutam divolsamque*); el lenguaje asimismo de César cuando confía a Varrón la tarea de reagrupar (*digerere*) en una sola biblioteca las obras griegas y latinas o cuando quiere «reunir la multitud de leyes dispersas» (*diffusa legum copia*) en un pequeño número de libros. Éste es también el proyecto del agrimensor Balbo o del arquitecto Vitrubio. Y el *ars poetica* de Horacio comienza con una sátira al desorden y a la dispersión [5].

Hay que señalar que esas mismas palabras sirven, bajo la pluma de Salustio, de Lucrecio o de Varrón, para contar la historia de las sociedades, para describir el paso del estado natural al estado civil, de una *multitudo* desordenada, próxima a la animalidad, a una *respublica* unida por la *concordia* o por el *consensus*. Este mito lo desarrolló igualmente Cicerón en repetidas ocasiones: *De inventione*, escrito de juventud, presenta el estado salvaje bajo el signo de la dispersión (*dispersos homines in agros*) a la que un día puso fin un orador: «aquél juntó y congregó en un solo lugar a los hombres» (*compulit in unum locum et congregavit*); de este modo forma una ciudad donde puedan vivir con moralidad. *Pro Sestio* y *De republica* vuelven sobre esta descripción de un estado de violencia en el que los hombres «andaban dispersos y diseminados por los campos, sin la prescripción todavía de ningún tipo de derecho natural o civil» —muestra de que el ejercicio de la razón está vinculado al agrupamiento de los hombres y a la ciudad—. Se explica de igual forma el nacimiento de la política y del verdadero saber [6]. Ambos son el resultado de un largo proceso, de una laboriosa construcción en dos etapas: en pri-

mer lugar, un agrupamiento desordenado, y luego una organización racional.

Cuando Séneca el Rétor decide poner por escrito los discursos que ha escuchado a lo largo de su vida para uso de los jóvenes, se excusa en primer lugar por el desorden en su obra: «Tenéis que permitirme que no siga un orden demasiado estricto a la hora de organizar lo que voy recordando, pues tengo que ir discurriendo por todos mis años de estudio, sacando de aquí y de allá lo que me salga al paso…. Así pues, tengo que plegarme a los caprichos de mi memoria…». Que la materia «se distinga por sí misma», dirá Montaigne, «que las cosas vengan como se presentan» [7]. Cuando una memoria oral se pone por escrito por vez primera, es inevitable que el texto refleje fragmentación. Los libros son, por decirlo de algún modo, recopilaciones de notas tomadas escuchando la voz de la tradición y siguiendo los caprichos de la memoria humana.

Del estado fragmentario de las obras de Catón, por ejemplo, obtenemos sobre todo la impresión de confusión: la escritura está unas veces desordenada —*De agricultura* abunda en digresiones y reconsideraciones: «como dije antes» o «para retomar el tema»— y otras es fragmentaria: lo que a menudo se ha descrito como una enciclopedia dirigida a su hijo no es otra cosa que una acumulación desordenada de preceptos de toda clase o una compilación de hechos importantes. A Plinio el Viejo, que había leído la obra, al menos la parte consagrada a la medicina, la materia le resultaba interesante, pero se propuso reorganizarla. Esto no es en absoluto extraño. Las mismas características se constatan en derecho, en agronomía o en historia. Los libros del jurista Manilio son también recopilaciones de instrucciones sin orden, como los catálogos de *responsa* de Bruto o del hijo de Catón: los textos reflejan en cierto modo la casuística jurisprudencial. El agrónomo Saserna se centraba también en los casos particulares, y en una obra de agricultura, ofrecía en desorden consejos sobre las formas de matar chinches y sobre la manera

de curar la gota o de depilarse… Tampoco los historiadores escapaban «a los rasgos poco cuidadosos de la escritura arcaica»: de este modo se atribuía a Claudio Cuadrigario los defectos de Catón. Recordemos que las pinturas más antiguas tampoco ofrecían la unidad de lo representado, sino que se caracterizaban por la juxtaposición de escenas, como lo testimonia, por ejemplo, los frescos del Esquilino. Se ve así que el pensamiento de la época se caracteriza por la fragmentación y por cierta confusión de géneros y de temas. Sólo poco a poco se impondrá la distinción —y la composición [8].

La «dispositio» y la «compositio»

Lo que Platón reprochaba a Lisias, a saber, un discurso sin «cuerpo», sin principio ni fin, Cicerón y Varrón se lo reprochan a los epicúreos, a los juristas y a los gramáticos del pasado. «Pensar en fijar por escrito sus reflexiones cuando se es incapaz de darles un plan (*dispositio*), una expresión brillante y un tono agradable que seduzca al lector, es abusar descuidadamente del ocio y de la literatura». La composición es, por tanto, el ideal; y en primer lugar en el discurso según las lecciones de la retórica: la *dispositio*, la organización de los argumentos, es una de sus primeras partes, y tiene por finalidad hacer claro el razonamiento del autor, lo cual no es poco. Para construir, dice Vitrubio, no basta con amontonar las piedras, es necesario ponerlas en orden —como en un discurso [9].

Los autores del siglo I tratan, de este modo, de seguir un plan estricto. En *De lingua latina*, Varrón constantemente da indicaciones sobre la disposición de la materia; y en las *Res rusticae*, presenta de forma rigurosa las partes de su exposición, buscando un orden hasta la obsesión. Y para demostrar que domina bien su obra, que está perfectamente organizada, hace reenvios de un pasaje a otro, procedimiento que encontramos igual-

mente en Plinio el Viejo, Plutarco o Diodoro de Sicilia. El tratado *De architectura* de Vitrubio se presenta también con toda la precisión de una composición pensada: en el prefacio del libro IV, Vitrubio critica a aquellos que han dejado obras «sin organización de conjunto» (*non ordinata*); y al comienzo de cada libro, resume la exposición que precede y anuncia los puntos que va a tratar. Esto es también lo que Columela, agrónomo del I siglo de nuestra era, admiraba en Gn. Tremelio Escrofa, contemporáneo de Varrón: le elogiaba el haber introducido la econocomía rural en el ámbito de la prosa artística aplicando toda su elocuencia en este tema. No se sabe gran cosa sobre este sabio, simplemente que, en las *Res rusticae* de Varrón, él es el experto al que se consulta y que define la agricultura como un *ars* — una materia que forma un sistema [10].

Estas cuestiones de organización estaban relacionadas con la presentación material de los *volumina*. ¿Cómo se podía encontrar un pasaje en esos inmensos rollos que se desplegaban de izquierda a derecha si no se daba indicaciones a los lectores? Para facilitar la lectura Plinio el Viejo redactará un índice de contenidos, un *index* o *summarium*, donde cada libro aparezca detallado con el fin de que el lector «sepa dónde encontrar lo que busca». Plino dirá además que, al hacer esto, imita a Valerio Sorano, una gramático del siglo anterior, el primero que introdujo en Roma dicho procedimiento. Podría haber añadido que este Sorano no había hecho otra cosa que seguir un modelo griego [11]. No se puede dudar de la eficacia de estas tablas en la obra de Plinio, y más tarde en Aulo Gelio, ya que las indicaciones tenían una correspondencia en las *rubricae* dentro de los libros. Pero la *rubrica*, la «rúbrica», que se llamaba así por el nombre de la tierra roja utilizada para pintar sobre todo las primeras letras o los títulos de capítulo, no aparece en Roma hasta el siglo I de nuestra era. Su uso se aprecia especialmente en las leyes —las leyes de Salpensa y de Malaca así como la *lex Irnitana* lo testimonian—, hasta el punto de que la palabra *rubrica* termina por designar también la propia ley: en este sentido la em-

plea el poeta Perseo, cuando, citando una recopilación del jurista Masurio Sabino con la expresión *Masuri rubrica*, quiere dar a entender la idea de un código legislativo. Pero ¿qué era antes de esta época? En los textos legales, por ejemplo (¿desde cuándo?), la materia se dividía en *capita*, como está atestiguado por vez primera en la ley epigráfica *de repetundis* de época gracana, pero también en la obra de Q. Mucio Escévola en el siglo I o en el edicto de los pretores. Para los textos literarios, contamos con pocas indicaciones. Se sabe, por ejemplo, que la división de un texto en libros no debe de remontarse más allá del siglo II: la *Odisea* de Livio Andrónico no presentaba ningún corte; en cambio, Enio subdividirá sus *Annales* en 18 libros desde el momento de su composición y el gramático Octavio Lampadio, su contemporáneo, repartió el poema de Nevio, la *Guerra púnica*, en siete libros. Por lo que respecta a los capítulos, los testimonios son inexistentes antes de Cicerón. Pero la insistencia con la que todos los autores analizan la progresión de su exposición y presentan el orden del contenido deja, de todos modos, pocas dudas: al lector le faltaban recursos [12].

Al mismo tiempo que algunos definían las exigencias relativas a la organización del discurso, comprendían también que había que componer bien la frase para expresar mejor una idea: «no hay pensamiento alguno que reporte su fruto al orador, si no está expuesto de modo adecuado y completo». Antes de Cicerón, nadie había tratado de este modo en latín el ritmo y la composición de las frases, el arte del *periodo*, que equivalía al verso en poesía y que permitía, del mismo modo que las pausas de respiración o la puntuación para el sentido (*librariorum notae*), recitar la prosa. No obstante, el asunto no era del todo evidente y algunos se oponían. Dirigiéndose a aquellos que eran contrarios, Cicerón definía las ventajas del orden: «sin este arte (*compositio verborum*), el estilo no tiene ni fuerza ni movimiento». Algunos años más tarde, Dionisio de Halicarnaso, para el cual sin arte (entiéndase sin organización) no había pensamiento, consagró a su vez una obra a la composición estilística (σύνθεσις): y

como haciéndose eco de Vitrubio, que describía la organización de los edificios en términos de *compositio*, Dionisio tomaba como ejemplo la arquitectura, la carpintería y el bordado para explicar que la composición tenía una eficacia creadora, superior incluso a la elección del contenido. Con ello quería decir que la forma es eficiente, que la misma fórmula y la misma búsqueda pueden aplicarse a las artes plásticas, a los discursos y a todos los saberes [13].

La «distributio» o el orden de la materia

Existen dos tipos de orden: el del discurso —esa es la *dispositio* y la *compositio*— y el de la materia —la clasificación propriamente dicha—. En el campo de la elocuencia, dice Craso, uno de los interlocutores de *De oratore*, se pueden encontrar reglas para «elegir las palabras, su lugar en la frase y su disposición en períodos», incluso para un pequeño número de argumentos recurrentes; pero respecto al contenido (*res*) de los discursos, que forma un inmenso bosque (*silva magna*), esto es imposible, en la medida en que la cultura del orador abarca todos los campos del saber. De este modo, poco importa la distribución de sus partes. Este debate enfrentaba todavía en el siglo I a rétores y filósofos: la *Retórica a Herenio* de Cornificio en los años 86-82 o *De inventione* de Cicerón discuten sobre las divisiones de Hermágoras y manifiestan interés por las clasificaciones y las enumeraciones, mientras que los epicúreos que rodean a Filodemo discrepan sobre el tema sin llegar a un acuerdo. Lo mismo sucede con la historia: «En nuestra época», escribía ya Polibio pensando en esta disciplina, «todas las artes han progresado tanto, que la mayor parte de ellas se han convertido, de algún modo, en ciencias metódicas» [14]. Ésta es una buena contestación a aquellos que, con Aristóteles, consideraban que la historia pertenecía al ámbito de lo particular, que era una materia

imposible de organizar (*amethodos hylè*, decían los gramáticos estoicos), dicho de otro modo, una cuestión de memoria y no de ciencia. Cicerón había entrado, por su parte, en el debate: la historia era, según él, un *ars*, con preceptos específicos. La cuestión sobrepasaba con mucho la elocuencia y la historia. Comparando constantemente el arte oratorio con las otras artes, el arte del general o los del jurisconsulto, el músico, el matemático o el gramático, *De oratore* formulaba una pregunta esencial que había enfrentado a los sabios alejandrinos: ¿puede clasificarse cualquier materia?, ¿puede cualquier disciplina convertirse en un *ars*?, ¿puede dar lugar a un discurso normativo? Ahora bien, en esta época algunos trataban de transformar cualquier cosa en una *ars*, en objeto de un discurso organizado, incluso la filosofía que se definía como *ars vivendi*, una campaña electoral o la agricultura [15].

La palabra latina *ars* traduce el término griego *téchne* con el que Aristóteles denominaba uno de los tres niveles del conocimiento: la experiencia (*empeiria*) es el conocimiento de las cosas individuales; el arte (*téchne*) el de las cosas universales; y por encima del arte estaba la ciencia (*epistéme*), que es especulativa y consiste en la búsqueda de las primeras causas y del principio de los seres. Ésta es también la *sophia*, la sabiduría. «El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general», precisa éste además. Lo universal implica, por tanto, el agrupamiento de experiencias individuales —de ahí las definiciones, las reglas y las divisiones—. Por ello, a diferencia del saber-hacer tradicional que se basaba únicamente en la acumulación de experiencias particulares (el *usus*) y por tanto en la memoria, el *ars* se dirigía al razonamiento.

El sistema pone además en relación el pensamiento con la estructura de una materia, su racionalidad —*quasi structura*, dirá Cicerón [16]—. La clasificación que implica no es exterior a la materia, sino que pone al descubierto sus articulaciones, la lógi-

ca. Aquí nuevamente la escritura parece que incitó a una mayor precisión y organización. En todo caso es en este registro donde se produce cualquier sistematización: con la intención de organizar el derecho civil, Cicerón propone reunir (*conglutinare*) los elementos dispersos, como se repara un manuscrito dañado pegando sus fragmentos, y distinguir (*notare*) los géneros y las especies — una palabra que pertenece al vocabulario de la escritura—. En cuanto a la definición, ésta debe ser *explicata*, lo que evoca, en primer lugar, el acto de extender el rollo. También Vitrubio se complace en jugar con esta imagen en la última línea de *De architectura*: de algún modo he hecho, concluye, «que el conjunto de la obra contenga, extendidas (*explicata*) en diez libros, todas las secciones de la arquitectura»; y el orden perfecto según el cual ha presentado el tema, *ordinatio perfecta*, no deja de evocar la idea de clasificación (*ordinare*) de una biblioteca. No se puede decir que las sociedades orales no conocieran la clasificación: conocidos estudios han señalado todas sus formas y todavía se discute sobre los testimonios que han dejado los viejos libros sagrados romanos [17]. Pero a fines de la República, se busca clasificar según un orden lógico y riguroso, no por analogía y aproximación: ¿tendrá acaso la escritura algo que ver con la estructura de las cosas?

El arte y la rapidez

Con el *ars* y sus normas, el pensamiento emprende el camino de la reducción y de la selección —y ante todo avanza de lo diverso a lo esencial o a lo mejor, con el fin de simplificar y de progresar—. Esta «economía» preside los proyectos de codificación: dado que un gran número de leyes señala una política ineficaz, César se propone poner orden eligiendo «las mejores de ellas». Del mismo modo, Cicerón propone en *De legibus* una constitución escrita que reagrupara «las mejores» instituciones

romanas, las que estén más acordes con la razón. Partiendo de una inmensa bibliografía sobre la agricultura, Varrón por su parte decide hablar *brevius*, como Salustio, Plinio y otros muchos. La vía de la abundancia, de la *luxuria*, debe evitarse. La función de las definiciones es también eliminar lo superfluo; ellas deben ser, como las de los geómetras, breves y concisas, es decir, elegantes, lo que exige a veces un gran esfuerzo de abstracción: por ejemplo, mientras numerosos edictos de los pretores reprimían la *iniuria* en función de los diferentes casos, Labeón demuestra que un solo edicto es suficiente (el edicto *de iniuriis aestumandis*), con la condición de dar al término *iniuria* una definición genérica (acto ilícito contra un individuo), reagrupando los antiguos conceptos de *contumelia* (ultraje) y de *iniuria* (afrenta personal). Mediante una definición abstracta, el jurista reúne los casos dispersos y elimina los textos pretorios inútiles… En todos los casos, perderse en los detalles de las cosas y en los comentarios demasiado prolijos dificulta la comprensión y denota charlatanería. Es necesario ir a lo esencial, el espíritu debe producir la síntesis. Varrón encuentra una justificación para ello incluso en la etimología de la palabra latina *cogitatio*, pensamiento: la palabra viene de *cogere*, es decir, de *coagere* (mover a la vez); de este modo «la mente reúne (*cogit*) varias cosas en una unidad entre las cuales puede elegir» [18].

La «economía» manifiesta también un progreso hacia una mayor generalización. Las especies se reagrupan y los géneros se construyen. Desde este punto de vista, el arte de la división es un ejercicio difícil; un excesivo número de géneros revela una mala clasificación. Quintiliano reduce, de este modo, el número de estados de la causa, que según él están demasiado dispersos y son poco rigurosos en Hermágoras y en los escritos anteriores. Y los juristas discuten sobre el número de tutelas o el de contratos.

Todas estas reglas que se extraen y estas formas generales de argumentación tienen como objetivo la eficacia. Al contrario

que ciertos rétores o que la tradición romana del *exemplum*, que se enredaban en el detalle de las cosas, y siguiendo las huellas de Aristóteles, Cicerón, como el autor de la *Retórica a Herenio*, distingue dos tipos de problemas: el problema general, *thesis* en griego y *propositum* en latín, y el problema particular, *hypothesis* en griego y *causa* en latín; pero reconoce que cualquier problema particular puede subsumirse en una tesis, una operación que facilita en gran medida la elección de los argumentos en un proceso e incluso el aprendizaje de la disciplina. La dispersión, en efecto, exige un esfuerzo de memorización desproporcionado. La simplificación, la búsqueda de lo elemental y la generalización ayudan, por el contrario, a abarcar el tema. La obligación de un maestro, postula la *Retórica a Herenio*, es «enseñar un método de búsqueda y proponer para mayor claridad, a título de ejemplo, no todo lo que pertenece a una categoría, sino una o dos muestras». A continuación, debe dejar libre al estudiante para que elija sus argumentos y sus ejemplos. La generalización, en la que se basa toda la teoría de los lugares, de los lugares comunes y de las tesis en retórica, y que se convierte también en un medio de reflexionar y de comunicar para la élite romana, es indiscutiblemente productiva: es lo que necesita una sociedad que se ve presionada por la necesidad de construir o de reconstruir [19].

La aspiración a la generalización y a la reducción manifiestan de hecho la impaciencia de una época preocupada por la eficacia y la utilidad. La sistematización y la catalogación permiten captar los datos de un solo vistazo —*in una cogitatione*, dice Cicerón; *sub uno aspectu*, escribe su hermano Quinto—. ¿No es acaso también el objetivo de la biblioteca el de reunir en un solo lugar —en Roma— todos los libros?; ¿o el de los índices bibliográficos de Varrón o de Plinio el visualizar, a semejanza de un catálogo de biblioteca, toda la historia de la literatura, como un espectáculo? El libro es un mundo, un todo finito, en el que el espectador ocupa el centro. Y desde el centro se ve todo [20].

También se decide todo rápidamente. La eficacia se mide, en efecto, por la capacidad de informarse y de actuar. Lejos de ser compilaciones ancladas en el pasado, digestos, sistemas e inventarios se abren al futuro: al igual que Varrón, que elabora para César, Gran Pontífice, el inventario de los dioses y de los edificios sagrados con vistas a mejorar la administración del culto, Vitrubio destina todas las reglas y elementos de arquitectura, que en otro tiempo estaban dispersos en numerosas monografías, a los futuros proyectos urbanísticos de Augusto y él mismo dice «estar progresando» (*progredi*) [21].

Una época que se orienta hacia el futuro, y no sólamente hacia la tradición, y que se ve arrastrada por la urgencia de reconstruir, exige así pues rapidez y economía. Esto tuvo que influir, como hemos visto, en los métodos de lectura y de escritura, más sensibles a la organización, lo que es probablemente un signo de que hacía falta satisfacer a un mayor número de lectores.

Que una sociedad se interrogue sobre la trasmisión del saber, que haga pública la exigencia de claridad y de orden, de eficacia y de inteligibilidad, supone, en efecto, el aumento del número de aquellos que son capaces de leer y de comprender. Sin entrar aquí en el debate sobre el grado de alfabetización de la sociedad romana, lo que importa es comprender ese vínculo, del que los propios autores ofrecen un testimonio, y tenerlo en consideración.

Para que sus lectores le entiendan bien, Vitrubio cuida las definiciones y la articulación del discurso, y adjunta croquis. Por la palabra «lectores» (*legentes*), él entiende tanto los sabios, hombres de ocio y de cultura general, como «los que construyen» y de forma más general todos los padres de familia. Cicerón soñaba igualmente con dirigirse a todos los hombres cultivados, «al público que ama las letras». Tal era su proyecto para *De re publica* y, además, posiblemente lo consiguió: «Tus libros políticos están en manos de todos», le escribe Celio a propósito

de este tratado. Varrón proclamaba la misma ambición en sus *Sátiras Menipeas* y en algunas otras obras especulativas, lo que le granjeó los elogios de Cicerón: este último le alababa por haber «facilitado de forma atractiva la comprensión de las ideas filosóficas a la gente de instrucción mediocre» (*minus docti*) y por haber explicado la tradición a sus contemporáneos, por haber hecho en cierta medida una obra de pedagogía cívica. En el Imperio, como digno sucesor de Varrón, al que debía mucho, Plinio declarará en su *Historia Natural* que él se dirige «al humilde vulgo, a la multitud de los cultivadores, de los artesanos, con el fin de ocupar el ocio estudioso». Ya Cicerón revelaba, por lo demás, que «hombres de ínfima condición (*infima fortuna*), que no tienen esperanza alguna de tomar parte en los asuntos públicos, e incluso los artesanos (*opifices*) se deleitaban con la historia» [22].

Todas estas declaraciones hay, sin duda, que matizarlas. El propio Cicerón, que pretende «educar a sus conciudadanos», se dirige casi siempre a la gente cultivada, *eruditi*, y es evidente que la verdadera sociedad intelectual se define, para él, por esos hombres *ilustrados* en filosofía y letras —la *doctrina*—. Del mismo modo, nos podemos preguntar legítimamente quién podía adquirir los 43 libros de las *Antigüedades* de Varrón o los 16 libros biográficos de Cornelio Nepote. Con todo y eso, se manifiesta y se formula algo nuevo —el interés por el lector, ese lector acomodado que tiene tiempo libre y que no es necesariamente conocido, que puede ser erudito pero también simplemente cultivado (*urbanus*), como esos itálicos de Tarento, de Cosentia o de Sicilia a los que Lucilio, con cierto tono provocador, decía dirigirse, o como esos jóvenes destinados a aprender el derecho y para los que Cicerón se propone sintetizar la materia [23]—. En esta sociedad en la que la oralidad tiene un lugar tan destacado y la circulación de textos depende tanto de la difusión de copias (entre amigos o entre un público anónimo que es seguro existía a pesar del reducido número de testimonios acerca de los editores y los libreros) y de las amplias redes de

amistad y de clientela, al igual que de la lectura pública ante un auditorio escogido, a buen seguro se comienza a pensar que un libro puede hacer progresar la ciencia y asegurar la fama, es decir, alcanzar a un gran número de personas.

En este siglo, el estilo se hace, por tanto, metódico, a veces hasta la obsesión. Lo que importa, escribía Nietzsche, no es el triunfo de la ciencia, sino «del método de la ciencia»: éste es el verdadero espíritu científico, el signo del progreso. En la estela de los sabios y filósofos helenísticos, los romanos de algún modo sintieron la necesidad de hacer epistemología, de encontrar el orden propio en cada materia, de reflexionar metódicamente. Es importante detenerse con más detalle en los caminos que siguieron [24].

Los métodos de la clasificación

En *De oratore*, después de criticar la dispersión del saber jurídico y su oscuridad, Craso expone su deseo de sistematizar el derecho. Propone encontrar un método general, ajeno al objeto en sí mismo, que permita diferenciar un pequeño número de géneros. Los *genera* o *partes* serán de este modo una especie de primeros elementos de la ciencia del derecho. Y para que ese trabajo sea eficaz, es necesario que sean *perpauca*, poco numerosos. El análisis no se detiene aquí. En un segundo momento, se procederá a una división de los géneros en especies (*species*, *formae*) pasando del carácter común a la diferencia mayor. Por último, todos los términos (*nomina*) que sirven para designar los generos y las especies habrán de definirse con exactitud [25].

Se han hecho numerosos comentarios sobre este proyecto, pero lo que nos importa ahora es retomar la explicación para subrayar los aspectos poco destacados hasta el momento. Ade-

más, el texto de Cicerón presenta un interés particular: es el único en esta época que describe el método de sistematización con, por desgracia, muchas imprecisiones.

Los modelos de Craso

Antes de exponer su proyecto, Craso apela a sus modelos: al igual que Bentham en el siglo XVIII se inspirará en los libros de físicos y médicos, éste encuentra su método en las obras de geometría, de astronomía, de música, de retórica… «Casi todas las cosas que en la actualidad están sometidas a una regla (*conclusa nunc artibus*), antaño estuvieron dispersas y desperdigadas (*dispersa et dissipata*); y como en los músicos, los ritmos, voces y compases; en la geometría, las líneas, las figuras, las distancias y tamaños; en la astronomía, los giros de la esfera celeste, el nacimiento, el ocaso y los movimientos de los astros; en la literatura, el comentario de los poetas, el conocimiento de la historia, la interpretación de las palabras y una cierta finura en la pronunciación; y, en fin, en esta misma técnica oratoria, el idear argumentos, adornarlos, disponerlos, recordarlos y ejecutarlos parecían en otro tiempo cosas desconocidas y desperdigadas. En consecuencia, se ha recurrido en cierto modo a un arte externo… a fin de aglutinar y constreñir mediante un método la realidad disuelta y separada (*adhibita est igitur ars quaedam… quae rem dissolutam divolsamque conglutinaret et ratione quadam constringeret*)» [26].

Como en muchos otros campos, los romanos no fueron los primeros en plantearse preguntas y, como hemos visto, ellos reconocían fácilmente esta deuda. De hecho, se sirvieron del inmenso trabajo de sistematización que llevó a cabo Aristóteles en primer lugar, y luego la época helenística. Algunos investigadores han estudiado bien la influencia de estos manuales, obras de divulgación y compilaciones redactadas en los siglos III y II

con fines pedagógicos o para un amplio público cultivado, pero a menudo han limitado su estudio al aspecto teórico de la cuestión [27]. Ahora bien, las diferentes disciplinas enumeradas por Craso no fueron organizadas de la misma forma.

La sistematización de la retórica había comenzado en el siglo V en Grecia y prosiguió hasta época helenística y romana con numerosas reorganizaciones: se modificaron las definiciones, el número de divisiones aumentó, al igual que los temas tratados… Sistematizar significaba en este campo efectuar divisiones de la materia en partes, proponer reglas y definiciones, lo que muestra claramente una obra muy técnica de Cicerón, las *Partitiones oratoriae*. En ellas se encuentran de forma sucesiva tres exposiciones, acerca de los medios del orador (*inventio*, *dispositio*, *elocutio*, *memoria* y *actio*), luego acerca de las diferentes partes de un discurso (exordio, narración, confirmación o refutación y conclusión), y, por último, acerca de las cuestiones (la naturaleza de los casos tratados) indeterminadas o determinadas según los géneros de elocuencia (judicial, deliberativo y epideíctico) y según los públicos. En esto Cicerón se inspiraba en las anteriores obras griegas, pero también en las latinas —los cinco medios del orador se encontraban ya en Antonio, sin duda el iniciador del arte de la retórica en Roma [28]—. Otras disciplinas recibieron idéntica formalización. Hacia el año 100, después de un largo debate entre anomalistas y analogistas para saber si la gramática era un corpus, lo que pretendían anomalistas como el estoico Crates de Malos en Pérgamo, o un sistema, una posición que había defendido Aristarco, Dionisio el Tracio compuso un «arte (*téchne*) de la gramática», la primera sistematización que la convirtió en una disciplina autónoma. A continuación Varrón aplicó sus principios a la lengua latina: la descripción de la lengua requería para él de la clasificación, es decir, de una aproximación racional y teórica [29].

En cuanto a la geometría o la óptica, la situación era diferente, como lo atestiguan por ejemplo los *Elementos* de Euclides,

inspirados en parte, sin duda, en las *Analíticas* de Aristóteles. En lugar de una división en partes y sub-partes, la disciplina presentaba una serie de principios (hipótesis, postulados y definiciones), de la que se derivaba el resto de proposiciones: de hecho, Euclides no trataba de presentar la síntesis de un saber, sino exponer sus principios esenciales, y explicar sus razones (es decir, demostrarlas) con el fin de hacerla progresar. El método *more geometrico*, axiomático-deductivo, se aplicó a continuación a muchos otros campos, la meteorología, la fisiología, la medicina… [30].

En suma, la clasificación helenística había seguido dos caminos principales: el uno, teórico, que consistía en una clasificación descriptiva de la materia, de la que dan testimonio los manuales de retorica o de gramática; el otro, deductivo, cuyo modelo se encuentra en los tratados de Euclides. Estos dos métodos, que revelan dos formas diferentes de pensar y de argumentar —persuasiva y demostrativa o, en términos de Aristóteles, dialéctica y analítica— se oponen en sus medios y en sus principios (sólo la última tiene un valor heurístico) y a lo largo de toda la historia del pensamiento occidental podemos encontrar las huellas de esta oposición. Pero no por ello dejan de tener la misma finalidad, que caracteriza toda la ciencia helenística: la unificación y la clasificación de la materia, es decir, la transformación de las disciplinas en sistemas, en *artes*, con reglas y definiciones [31]. Es éste el ideal de un saber global, cuya unidad reside no en su evolución histórica, ni en la acumulación de elementos históricamente fundados, sino en una forma rigurosa, destinada a fijarlo definitivamente. Se acaban así las repeticiones, la verborrea y la compilación sin orden; se selecciona y se clasifica; de este modo se fija mejor la materia y con ello se hace también más accesible. Los romanos comprendieron perfectamente las semejanzas y las diferencias entre estos dos procedimientos y no fueron indiferentes ni al uno, ni al otro, aunque privilegiaron el primero.

Si bien es seguro que conocían la retórica y la dialéctica, ya fuera de forma directa o indirecta, podemos preguntarnos, sin embargo, qué sabían del tratado de Euclides y de la geometría en general. ¿No dice acaso Cicerón que sus compatriotas no se interesaban más que por la parte práctica de esta ciencia —dicho de otro modo, por las técnicas de agrimensura—? Pero éste es también, según Jenofonte, el caso de Sócrates: ¡sólo había estudiado de la geometría aquello que le servía para medir las tierras! [32]

No tenemos ningún testimonio sobre una traducción de los *Elementos* en latín en esta época y es incluso probable que haya que esperar a Boecio para encontrar la primera. Sin embargo, los romanos lo citan al igual que citan a otros geómetras, y si bien el interés por las matemáticas y la geometría, en sus aspectos teóricos, se reduce considerablemente en esta época, y, señalémoslo de una vez por todas, es así tanto en Roma como en Grecia, la geometría es considerada en Roma como necesaria para el filósofo, el hombre político y el orador. Quintiliano explica la razón: el orador debe saber sobre todo verificar las proposiciones verdaderas y ordenar la materia. «En primer lugar», dice, «el orden es ya necesario para la geometría. ¿Y no para la elocuencia?». Cicerón citaba igualmente la geometría como un modelo de organización. Y la afición por esta disciplina, que él compartía con Varrón, pero también con Nigidio Fígulo o César, estaba sin duda vinculada también a su amistad con el filósofo estoico Diodoto que, a pesar de ser ciego, la enseñaba. Los escritos de Posidonio pudieron igualmente proporcionar a los romanos el modelo intermedio necesario: la obra de Cicerón atestigua la familiaridad de la clase dirigente con este estoico de Rodas que, en el 86, había realizado una estancia prolongada en Roma con ocasión de una embajada y que fue además amigo de Pompeyo. Posidonio, al igual que Polibio, buscaba las causas de forma infatigable, la unidad y la relación entre los hechos, y su método se inspiraba en la geometría euclideanea. En

este método, cuyo éxito se atestigua en el Imperio, se inspiraron algunos romanos de época republicana [33].

De este modo, el proyecto de Craso se inscribe perfectamente en esta historia de la ciencia helenística. Se trata de sistematizar toda la disciplina, todo el derecho civil —*describere generatim*, precisa Antonio—. ¿Pero con qué método? El uso del término *describere* está mal fijado. «Después de la época socrática de la duda», pone Cicerón en boca de Varrón en las *Académicas*, «Aristóteles y los académicos sistematizaron la filosofía; hicieron una ciencia (*ars quaedam*) con un orden de materias (*ordo rerum*) y una división de la disciplina (*descriptio disciplinae*)» [34]. *Ordo* significa aquí clasificación de la *res* (*divisio*) y *descriptio*, la tripartición de la filosofía. La *descriptio* se refiere así a la división de la materia en partes (*partes*) y es este sentido el que, en primer lugar, parece revelar el texto del que hemos partido y en el que Craso afirmaba querer *ius civile in artem redigere*. Cicerón realizará una sistematización idéntica a la de la retórica. No obstante hay que señalar que en las *Partitiones oratoriae*, que son el modelo del género, no se emplea la palabra *ars*. En cambio, en *De oratore* la palabra *partes* designa las «especies» de los géneros, pero en ningún caso las divisiones de la disciplina —lo que demuestra además la fragilidad de la terminología—. Por último, Craso sitúa en primer lugar los géneros, y esto nos lleva a plantearnos otras preguntas. En cualquier caso, la revisión de algunos de los aspectos más conocidos nos será útil.

El género, las especies y la definición

En filosofía griega el género sirve ante todo para definir. La dialéctica permite reunir, mediante el diálogo, una multiplicidad desordenada con el fin de remontar a la primera forma (el género) y llegar así a la esencia de un objeto, para luego proceder en sentido inverso, dividiendo la forma en especies con el fin

de verificar de algún modo en la naturaleza la legitimidad de la primera operación y especificar mejor, a continuación, las especies indivisibles que se pueda identificar. Este procedimiento de agrupación y división (o *diairesis*) tiene que ver en cierto sentido con la ontología, aunque Platón no definió claramente la relación entre el género (*genos*), la especie (*eidos*) y las Ideas. Se basa en un procedimiento genealógico, dado que se parte de lo conocido para remontar al género, al tipo ideal inmutable que se pretende desvelar [35]. Aristóteles, por su parte, critica la dicotomía y formaliza la división: los dos términos *genos* y *eidos* adoptan en los *Tópicos* un significado lógico y se distinguen de las Ideas que toman el nombre de *idea*. Es más, Aristóteles matiza y precisa: el análisis del género en especies debe completarse con la determinación de las partes de las que están formadas estas últimas. En este doble movimiento de partición y de división consiste la definición (ὅρος). La división, la *diairesis* propiamente dicha, es más «conceptual»; clarifica las relaciones de semejanza y de diferencia entre las cosas, su jerarquía, y por ello define la naturaleza de cada cosa; la *partitio* es más descriptiva, «fenomenológica» se podría decir. Esta dualidad se vuelve a encontrar en la lógica estoica con un elemento formalista suplementario: mientras que para Aristóteles la especie existe, para los estoicos géneros y especies pertenecen ambos al ámbito del discurso; sólo existe lo individual, y se comprede así que hayan dedicado mayor atención a la *partitio* (*merismos*). Los romanos siguieron estas lecciones. Cicerón concibe también la definición en este doble movimiento, horizontal o por partición, y vertical o por división: mediante la partición, es decir, enumerando las diferentes partes, al igual que se dice que «el derecho civil es el que resulta de las leyes, de los senado-consultos, de las cosas juzgadas, de la autoridad de los jurisconsultos, de los edictos de los magistrados, de la costumbre y de la equidad»; por división, es decir, descendiendo del género hacia la diferencia mayor. Por ejemplo, «la herencia (*hereditas*) pertenece al género de la *pecunia*, los bienes». Pero es un bien que se transmite de una persona a

otra tras la muerte. La definición no está completa, ya que hay muchos modos por los que nos pueden llegar los bienes de un difunto sin que seamos herederos. Añadimos entonces lo siguiente: «conforme al derecho…». Pero no es suficiente todavía. Digamos además: «y que no haya sido objeto de un legado por testamento ni conservado como consecuencia de la posesión que se tiene» [36].

El método diairético se conocía en Roma desde el siglo II y los juristas lo utilizaban para elaborar sus definiciones. Manio Manilio había así definido de una nueva forma el *nexum* al reunir en un mismo término dos formas de contrato hasta entonces distintas, el *nexum* y el *mancipium*; construía de este modo un «género» en el que se unían un elemento de la ley de las XII Tablas y la aportación del derecho de gentes. Esta definición será criticada en el siglo siguiente por Quinto Mucio Escévola, quien separaba los dos términos: para él, el *nexum* pertenecía al ámbito de la obligación y el *mancipium* al de la alienación. La *diairesis*, como vemos, significaba un gran esfuerzo hacia la abstracción, o más bien hacia la generalización. Por ello, suponía una ordenación y reducción de la materia, gracias al reagrupamiento de prácticas. Es a este método al que recurrió Cicerón para redactar su edicto provincial en el 51. Disminuyendo de este modo el número de nociones que exponer, podía jactarse de la brevedad de su texto [37].

Según parece, Escévola hizo un gran uso de la *diairesis*, lo que llevará al jurista Pomponio a decir que «él fue el primero que dispuso el derecho civil en géneros» [38]. Otros siguieron su ejemplo. Sin embargo, no sólo los resultados no fueron unánimes —y los juristas no se ponían de acuerdo acerca del número de géneros y de especie…— sino que además la comprensión del método diairético, como, por otro lado, la distinción entre división y partición, era a menudo borrosa a pesar de la voluntad evidente de clarificación. Servio Sulpicio Rufo, por ejemplo, en su definición de robo, diferenciaba cuatro gé-

neros (*manifestum, nec manifestum, conceptum* y *oblatum*); algunos años más tarde, Labeón iba a demostrar que, si bien los dos primeros eran géneros, los otros dos eran especies. Cicerón también se esforzaba en distinguir las partes y las especies, las partes y los géneros, pero él mismo se confundía a veces. En los *Tópicos*, las definiciones del derecho civil mediante *partitio* y *divisio* eran prácticamente idénticas. Se puede decir de los juristas republicanos lo que Galeno dirá de los médicos en el siglo II de nuestra era: la mayoría «tienden a las divisiones defectuosas». La valoración de los gramáticos y juristas de época imperial a este respecto tampoco será muy suave: enumerar no es definir, sino describir. En cualquier caso, el uso de los *genera* y de las *species* se extendió por toda la litaratura: «Toda definición se basa en el género y la diferencia», afirmará Aulo Gelio [39].

La cuestión era saber cómo encontrar el género. Escévola partía de la observación de la realidad siguiendo un método inductivo. De este modo, elaboraba un concepto de *societas* uniendo el contrato de sociedad, que se basaba únicamente en el consenso, y el viejo *consortium* entre hermanos herederos, basado en la *fraternitas*. La mayoría de los juristas republicanos siguieron el mismo camino y se limitaron a las definiciones inductivas: la de robo (*furtum*) de S. Sulpicio Rufo consistía en una enumeración de casos previstos por la ley de las XII Tablas y reconstruidos en *genera*; la de *contractus* reunía experiencias tan diversas como la *sponsio* (en la que la obligación se basaba en el intercambio de palabras solemnes) y el *mutuum* (en el que ésta descansaba en la entrega de una cosa que debe restituirse ulteriormente). Los juristas encontraban su materia en la historia, para ellos el orden justo se desprendía de las cosas, las *res*.

En cambio, con Labeón la jurisprudencia es testigo de un esfuerzo de conceptualización, especialmente en relación al edicto, perdido en la casuística y en el caso a caso. En su pensamiento los *genera* estaban más próximos a los conceptos que a las nociones deducidas: por ejemplo, a partir del género *iniuria*,

Labeón clasificaba las diferentes especies de injurias y suprimía los edictos pretorios inútiles; pero él había construido este género de forma lógica *a priori*. Era la lógica la que le ayudaba en su trabajo normativo. No hay duda de que había ahí cierta influencia de la Academia, como en Cicerón. Para este último, el género era una *notio*, un ideal de perfección — lo que se acercaba a la Idea platónica [40]—: existía, por tanto, por sí mismo. Y en el programa de Craso, esto era lo que se requería en primer lugar para organizar el derecho civil. Los géneros, *principes* de la disciplina en cuestión, no contribuían, por tanto, únicamente a la definición sino también a la clasificación.

La clasificación

Definir es una cosa y clasificar la materia otra. El modo más común, como hemos visto, es el de establecer el objeto de la disciplina, lo que ya suponía dificultades, y distinguir luego las partes y las sub-partes, seguir de este modo lo que Varrón llamaba las «divisiones naturales» y Vitrubio el *ordo*. Esto no era sencillo: en las *Res rusticae*, después de definir la agricultura, Escrofa proponía una división de la materia en cuatro *partes*; Agrio, otro interlocutor del diálogo, se sorprendía; ¡él creía que esas partes eran innumerables! En el siglo II de nuestra era, Celso evocará también en sus tratados los debates entre médicos acerca de la división de la ciencia médica: se distinguía en general tres partes, la dietética, la farmaceútica y la quirúrgica, pero algunos querían añadir la ciencia de la naturaleza, «considerando que sin ella la medicina estaba mutilada e impotente» [41]. Por el contrario, cuando Cicerón trata de sistematizar el derecho, no da ninguna indicación acerca de esta fase de la exposición, lo que sugiere que posiblemente siguiera otro método.

En efecto, para clasificar una materia se puede igualmente establecer los principios y seguir a continuación el orden lógico.

La palabra *genos* tenía a veces este significado en griego. En su definición del método analítico Aristóteles escribe que éste consiste en establecer en un primer momento los principios (*ta prôta*) de cada ciencia. Estos son tres: los *géneros* (aquellos cuya existencia establece la ciencia, por ejemplo la unidad o el número para la aritmética, la línea y el punto para la geometría —todos ejemplos que Craso retoma en *De oratore*—); estos géneros se introducen mediante las tesis (las definiciones), que, a su vez, establecen su existencia y su significado sin demostrarlos. Luego están los *axiomas* (o instrumentos de razonamiento) y por último las *propiedades* esenciales (las propiedades del género cuya existencia hay que demostrar). Los géneros pueden ser, por tanto, las primeras unidades, fuente de toda demostración posterior; son de algún modo los «elementos» primeros de la ciencia.

En su comentario al primer libro del tratado de Euclides, el neoplatónico Proclo (autor del siglo V de nuestra era) propone una aproximación interesante: «Al igual que en la lengua existen principios primeros muy simples e indivisibles, las letras, del mismo modo para el conjunto de la geometría existe un determinado número de teoremas que se encuentran a cada paso, que nos facilitan numerosas demostraciones particulares y que se llaman elementos». Proclo amplía después la comparación y entiende la palabra «elemento» en dos sentidos, refiriéndose al *Menéxeno* de Platón: ya sea una parte de un todo, o el nucleo primero e indivisible de un compuesto. Se aprecia fácilmente en qué sentido el modelo de la escritura le resulta útil: este ofrece a la vez la idea de elementos primeros —por tanto de simplicidad— y la de combinación. El recurso a las letras del alfabeto para hacer comprender la noción de elemento no era además muy original en sí mismo. Los atomistas explicaban así los átomos y en arquitectura o en música, por ejemplo, se definía mediante esta imagen el papel respectivo de la masa y de los sonidos; el lenguaje se percibía en cierto modo como «el paradigma para la sistematización de cualquier disciplina». Por lo

que respecta a la geometría, las letras tenían una afinidad limitada con los elementos de Euclides, pero los dos tenían un punto común: eran las formas primeras de donde derivaban las demás. La comparación, así pues, era efectiva [42].

El elemento de Euclides, no obstante, tiene un valor más complejo que la letra del alfabeto: no es simplemente el elemento más pequeño, sino también el que da fundamento, por su anterioridad, a la demostración o al razonamiento, y el que lo contiene todo. De este modo, sirve como forma general (*genos*) para todos los objetos sensibles que se reducen a él y él hace inteligibles. En este sentido, puede a su vez compararse con el *genus*: pues éste es también el primer elemento de la clasificación, dejando de lado las cosas en su particularidad. Ambos dos se definen como principios primeros, en el sentido de que contienen al resto y a partir de ellos el resto se construye.

Semejante análisis nos lleva a pensar que el proyecto de Cicerón expuesto en *De oratore* no estaba alejado de este modelo: los *genera* que debían definirse tenían que ser los elementos del derecho civil, y él quería que fueran *perpauca*, «poco numerosos», y que se establecieran en primer lugar. El método deductivo no le era tampoco desconocido. En *De legibus*, él trataba de desglosar los *principia iuris*, los principios de todo el derecho, a partir de los cuales se extraían las mejores leyes romanas. Pero ¿acaso no procedía de igual modo en *De re publica*? Después de establecer los tres géneros de constitución, Escipión plantea *a priori*, mediante el razonamiento (*ratio*), la superioridad del género mixto: el recurso a la historia de Roma le servía de ejemplo a continuación para confirmar su postulado, le ayudaba a comprobar los principios enunciados previamente. También en *De officiis* pedirá a su hijo que le conceda un determinado postulado «como se hace con los matemáticos que no tienen la costumbre de demostrarlo todo». ¿No se podría pensar que emprendió una investigación similar en su proyecto de un *ars iuris civilis*? Se trataría en resumidas cuentas de establecer los ele-

mentos primeros y básicos del derecho de donde derivarían los demás. Un procedimiento como éste sugeriría que la ciencia jurídica dependía menos de la experiencia que de principios y definiciones. Por lo tanto, no había ninguna necesidad de suponer que esas definiciones fueran verdaderas; basta con que fueran lógicas. Cicerón propondría en este sentido una clasificación racional (y no descriptiva, ni tampoco genealógica) del saber jurídico [43].

Se comprende mejor así la relación de Cicerón con Escévola. Por una parte, este último se había limitado a plantear definiciones y no una clasificación general; por otro lado, en la constitución de sus géneros había procedido mediante simple deducción. Esto suponía una doble reserva en relación con el programa que se enuncia en *De oratore*. No obstante, podemos preguntarnos en qué medida Escévola no estuvo tentado de ir más lejos. Una tradición le atribuye un *liber singularis* ὅρων, un «libro de definiciones», cuya autenticidad, muy contestada previamente, no se pone en duda en la actualidad. Pero ¿qué contenía esta obra de la que nos han llegado tan pocos fragmentos? Dado que la palabra griega *horos* es el equivalente del latín *finis*, «límite», en consecuencia «definición», se ha concluido que Q. Mucio Escévola había fijado los «límites de las instituciones legales». Pero la obra de Escévola contenía además, al parecer, máximas y reglas generales que pretendían eliminar los debates superfluos y presentar, como lo hará Sabino, una doctrina más «autoritaria», de una autoridad comparable a la de las leyes [44]. Podemos suponer fácilmente que, en su pensamiento, esta obra era el primer paso hacia la constitución de un conjunto estable de principios, un sistema en cierta medida dogmático y deductivo que no llegó a realizar, pero cuyo espíritu sintonizaba perfectamente con el estoicismo. Entre ambos enfoques, además, había más de una afinidad: los estoicos juzgaban, por ejemplo, que la geometría era indispensable para comprender la física. Se sabe, por otra parte, que Posidonio, que estaba abierto a los métodos de la ciencia helenística, había utilizado en sus exposi-

ciones el «estilo geométrico» y que lo defendía frente al epicúreo Zenón de Sidón, quien por su parte se dedicaba a probar la inconsistencia de las demostraciones de Euclides. En Escévola tenemos posiblemente otro ejemplo del estrecho vínculo que relacionaba el estoicismo con el derecho y la geometría. Su contemporáneo, Sexto Pompeyo, el tío de Pompeyo el Grande, poseía también estas tres cualidades [45].

La denominación

A cada especie y a cada género, escribe Cicerón, hay que darle un nombre o encontrar una definición apropiada para el nombre existente, «una explicación breve y precisa». En otra parte puntualiza además: después de establecer los géneros y luego las especies, «se expone la definición de todos los términos». También para Lineo la tarea fundamental de la clasificación consistirá en dos operaciones, «la disposición y la denominación», una idea que en su momento desarrollará el artículo «Genérico» de la *Enciclopedia*. La disposición es el género, la especie y la variedad, es «lo visible estructurado»; la denominación viene a continuación, unifica el saber y lo real; hace que existan los géneros y las especies que no son más que significados lógicos, permite delimitar con precisión las cosas. De este modo, la clasificación «se sitúa por completo en el ámbito del lenguaje, dado que tiene por finalidad dar a las cosas su verdadera denominación».

La afluencia de nuevas palabras en la lengua latina de esta época, el número de definiciones, y las reflexiones sobre la lengua se explican en parte por este gran movimiento de reorganización de los saberes (arquitectura, gramática, retórica, derecho…) que se sitúa bajo el signo de la generalización, si no de la abstracción. Se comprende así el reto no sólo intelectual sino también cívico que una clarificación como ésta representaba

para el derecho civil. Reunir nociones dispersas bajo términos más generales, construir nuevos conceptos, simplificar los usos y las nociones: al hacer más racional la materia, el lenguaje la hacía de hecho más accesible. Nombrar es saber de qué se habla, es también aceptar la comunicación del conocimiento de forma clara. Si la botánica no es conocida, si algunas plantas siguen siendo un misterio, explicará Plinio, es porque «los campesinos iletrados que las cultivan o aquellos que las conocen no se toman la molestia de nombrarlas» [46]. Por el contrario, definirá su *Historia natural* como una nomenclatura del mundo. Del mismo modo, el derecho civil, una vez sistematizado y denominado, podía ser comprensible para todos.

Hay que señalar que este esfuerzo de denominación se llevó a cabo también en política. Respondía a las inquietudes de una sociedad en plena transformación, en la que las palabras y las instituciones perdían sus sentido, pero también a una voluntad de cambio y de reorganización. Salustio ponía en boca de Catón el Joven: «Hemos perdido los verdaderos nombres de las cosas, pues al prodigar los bienes ajenos le llaman liberalidad, y valor a la osadía para las malas acciones». Era necesario, por tanto, redefinir los antiguos términos, integrar las innovaciones, tener en cuenta los nuevos datos, en resumen, reestablecer la adecuación entre las palabras y las cosas, como sucedía con el conocimiento.

¿Qué es un noble?, ¿es un hombre de alta alcurnia, o un hombre de mérito?, se preguntaban Cicerón y Salustio, en el mismo momento en que, mientras el Senado se abría a los italianos, las viejas familias redactaban o mandaban redactar sus genealogías y reafirmaban su gran antigüedad. Gramáticos y juristas no quisieron ser menos. Lucio Cincio, contemporáneo de Varrón, daba a «patricios» el sentido general de «hombres libres» (*ingenui*), lo que negaba su especificidad histórica. Esta definición no deja de evocar los esfuerzos de Cicerón por extender el sentido de los términos políticos según los métodos de la

sistematización. «Su número (el de los *optimates*)», escribía en el § 97 del *Pro Sestio*, «es de una amplia y variada extensión. Pero, para evitar equívocos, todo este género entero (*genus universum*) puede ser definido y delimitado brevemente». Y, mediante este procedimiento, Cicerón modificaba la acepción de la palabra, que él ya no entendía como un grupo político restringido, sino como una multitud de categorías sociales muy diferentes. Las principales nociones políticas estaban sometidas al mismo tratamiento, las de *populus* o *patria*, pero también el cógido moral y político de la clase dirigente, que *De officiis* se detenía en precisar. En este esfuerzo de renovación se observa una ambición científica —introducir racionalidad en la *praxis*—, pero también un programa político: ampliar las bases de la sociedad política. Plantear nuevos postulados y constituir nuevos *géneros* era una forma, si no de crear, sí al menos de hacer reconocer nuevas solidaridades. En el Imperio, se continuará el mismo trabajo de denominación y de clasificación, pero con un espíritu totalmente opuesto, para reafirmar las antiguas jerarquías y las antiguas divisiones sociales, reforzando las fronteras y los códigos de cada orden [47].

La unificación itálica no era ajena a la empresa ciceroniana, como veremos. Pero de forma más general se puede decir que en muchos aspectos, la constitución de un Estado romanoitálico implicaba por sí misma un esfuerzo de denominación: en primer lugar en la onomástica, dado que los itálicos, convertidos en ciudadanos romanos, tuvieron que adoptar los tres nombres romanos, al menos para las declaraciones del censo; y luego, en el proceso de municipalización, ya que hubo que cambiar la nomenclatura de las magistraturas locales además de dar nombre a las nuevas comunidades urbanas cuando se creaban *ex nihilo*, como fue el caso de la Cisalpina, o mediante la unión de varias ciudades o asentamientos ya existentes. La unificación afectaba, por tanto, a la lengua, que a veces hacía olvidar la historia: en un intento, después de la Guerra Social, por designar con un mismo *género* a las poblaciones que hablaban

osco, Varrón inventó el término *sabellus*, una calificación lingüística y no territorial; esto le permitía abandonar la palabra *samnitas*, que evocaba recuerdos demasiado negativos para los romanos. A fines de siglo, Augusto impondrá el anonimato a todas las regiones de Italia: sus divisiones administrativas ocultarán el pasado de cada una bajo un número (*regio* I, II, III…) [48].

Los debates filosóficos habían señalado siempre la importancia de la legislación lingüística en el origen de las sociedades; en la antigua Roma, las palabras poseían una temible eficacia; a fines de la República, dar nombre a las cosas se convirtió en una necesidad científica y política, o diremos más bien que se intentó aplicar un método científico a la propia política.

Los progresos de la abstracción

Clasificar y nombrar. La taxonomía supone la voluntad de dominar la diversidad de lo real mediante el reagrupamiento de la materia y su división. Sin embargo, la idea de *genus* presenta una ambigüedad tanto en la definición como en la clasificación: para Cicerón es una noción, un concepto y un principio, pero es también en otros textos y en otros autores una forma general capaz de aprehender los acontecimientos particulares, como lo son en gramática los esquemas de las declinaciones de los nombres o de las conjugaciones de los verbos y en retórica los lugares, los *loci*. Siguiendo a Aristóteles, Cicerón los define de diversas formas: son las sedes de argumentos (*sedes argumentorum*), las categorías generales (la de lo posible y lo imposible, por ejemplo), las fórmulas generales (*formulae*), a partir de las cuales se elaboran los argumentos —tanto en la *disputatio* retórica como en la demostración lógica—. En *De oratore* Antonio los compara con los *capita*, palabra que se traduce normalmente

por «fuentes», pero que puede hacer pensar también en las divisiones generales de las leyes, los capítulos. Lo mismo sucede con el *genus*, una palabra, definición o fórmula que sirve para designar realidades concretas y múltiples, con el fin de reagruparlas. ¿No se definen también de esta forma los lugares de la memoria, los *loci* o *formae*? La palabra *lugar* tiene en este caso una acepción concreta —son los lugares físicos donde mentalmente ordenamos las imágenes, que representan aquello que queremos recordar—. Pero la comparación permite comprender fácilmente la teoría de los *genera*: a semejanza de los «lugares» de la memoria o de los de la retórica, los *genera* forman «espacios» (abstractos y lógicos) donde se sitúa lo particular [49]. En este sentido, el *genus* posee una incontestable vocación tópica y la búsqueda de los *genera* y de los *loci* sigue en parte el mismo criterio: encontrar los marcos generales en los que clasificar las cosas, las *res*. La diversidad, como vemos, no se suprime, sino que se ordena y etiqueta. En todos estos casos, el registro que se impone es el de un orden artificial y lógico, que, para retomar un título del filósofo italiano Carlo Diano, tiene que ver con la forma y no con el acontecimiento.

En este sentido, la clasificación del saber presenta, en consecuencia, afinidades con la cartografía y con la división administrativa. Bernard de Jussieu pensaba que las plantas se organizaban en una relación bidimensional, según la jerarquía pero también según la proximidad, por tanto, como en un territorio. Por ejemplo, se puede comparar dos municipios (o dos especies), o por el contrario un municipio y una provincia (o una especie y un género). Lineo reconocía que «las plantas muestran entre sí una afinidad similar a la de los territorios en un mapa geográfico» y para hacer comprensible su clasificación, tomaba por modelo «la geografía: reino, provincia, territorio, parroquia y aldea; el arte militar: regimiento, batallón, compañía, dormitorio y soldados». La botánica se hacía así más clara: «clase, orden, género, especie y variedad» [50]. A los antiguos, semejantes comparaciones les habrían parecido evidentes. Antes de utilizar cons-

cientemente los modelos griegos de la retórica y de la ciencia, aprendieron a constituir redes, a estructurar lo visible: la centuriación es un ejemplo de ello.

Taxonomía y política

Antes de instalar una colonia o incluso una simple agrupación de particulares, los romanos hacían el catastro del territorio que se iba a repartir. En el origen, las parcelas de tierra se dividían de forma paralela o perpendicular en relación a una gran vía que articulaba el conjunto. Hacia fines del siglo III apareció un nuevo método de catastración, la centuriación, que consistía en la división de la tierra en centurias o rectángulos iguales siguiendo una cuadrícula ortogonal diseñada de forma paralela a dos ejes principales, el *cardo maximus* y el *decumanus maximus*. Lo que cambiaba en relación al método anterior era que ahora se definía en el terreno y luego en un mapa, no ya el lote concreto a asignar, sino una unidad puramente administrativa, anónima y uniforme, la centuria, dentro de la cual se dividían las parcelas de cada beneficiario. En cuanto a los caminos, no eran ya simples vías a las que se adosaban las parcelas, sino ejes regulares (cuya anchura unificará un edicto de Augusto: 40 pies para el *decumanus maximus*, 20 pies para el *cardo maximus*, 12 para los otros *decumani* y *cardines* y 8 para los caminos secundarios). Esta formalización, cuya impronta encontramos en los planos de ciudades en damero que vemos aparecer en el siglo II, define módulos idénticos, extensibles hasta el infinito y capaces de marcar en la tierra una especie de «discurso de la confiscación de Roma», que todavía destaca en el paisaje moderno. De este modo, la centuriación tenía ante todo una vocación administrativa, permitía mantener el rastro de una operación oficial de gran envergadura, al mismo tiempo sobre el terreno, mediante un deslinde regular, y en los archivos. Pero tenía

igualmente una vocación política: borraba cualquier dato anterior y transformaba el paisaje natural, creando un orden artificial y homogéneo, un orden romano —mediante la forma—. En esta red, las centurias eran como *genera* o como *lugares*, dentro de las cuales se dividían las parcelas (o especies), que podían variar en función de las diferencias en rango social o militar [51].

Mediante las divisiones generales y las subdivisiones, mediante la red cada vez más unificada que pone en funcionamiento, la centuriación romana manifiesta claramente el progreso de la adaptación a modelos: en todos los campos se puede constatar esta voluntad de hacer teóricamente independientes de las circunstancias particulares, las medidas, los juicios y los códigos, haciéndolas repetibles y generalizables, válidas universalmente. Tal es el caso, como veremos, de la ciudadanía romana, que en la práctica se definía como un estatuto jurídico, abstracto y extensible hasta el infinito, independientemente del origen étnico o local del individuo. Tal es el caso también de la arquitectura. La técnica del *reticulum* que aparece a fines del siglo II y que supone la racionalización de los métodos de trabajo (con la división del trabajo dentro de enormes equipos de obreros) exige igualmente un orden regular: los pequeños rombos cortados previamente crean superficies murales por completo homogéneas. El resultado no es una mayor solidez, muy al contrario incluso, sino, como dicen Vitrubio y Plinio, una mayor belleza: *venustius est reticulatum*. Que la racionalidad de una forma geométrica e invariable se convierta en estética, no es algo extraño. Esto es también lo que Varrón explicaba cuando comparaba la composición de un discurso y de un campo «donde las cosas de cada género (*genera*) se reparten en arriates», y se ha comparado con razón esta estética con la de los «jardines franceses» que son contemporáneos del racionalismo cartesiano. La presencia de la palabra *genus* sugiere, no obstante, mucho más que una simple regularidad; no hay duda de que Varrón no hacía simplemente alusión a los espacios bien ordenados, proba-

blemente pensaba más bien en los jardines en los que las plantas se disponían según un principio de clasificación. Conocemos por Plinio uno de estos jardines, el de un tal Cástor, que vivió en el siglo I de nuestra era. En ellos cada planta estaba inventariada, ordenada y denominada: el «género» en cierto modo se visualizaba [52].

Mediante la «generalización» el espacio tiende, por tanto, a unificarse. Centuriar un territorio y clasificar una disciplina es definir una red uniforme allí donde existía una diversidad heterogénea. Este espíritu de la forma anima también numerosas reformas administrativas en el último siglo de la República.

Con la extensión de la ciudadanía a toda Italia después de la Guerra Social (90-98), se puso en marcha la municipalización de la península, es decir, la transformación de las ciudades y demás asentamientos aliados en comunidades, los municipios, dotadas de instituciones a imitación de las de Roma: en este marco, no sólamente las formas de vida pública tienden a unificarse —el urbanismo se desarrolla según normas homogéneas, definidas en las leyes de fundación—, sino que los órganos de decisión (decuriones, magistrados y asamblea del pueblo) y las instancias jurisdiccionales se homogeneizan progresivamente. No hay duda de que la municipalización no hizo desaparecer todas las anteriores agrupaciones (santuarios federales, *pagi* o *vici*). Sin embargo, en su concepción, la diversidad de asentamientos quedaba de algún modo englobada, a veces de forma concreta (puesto que un municipio puede ser la agrupación de varios *vici*) en esta entidad que se convierte en el único interlocutor de Roma en el plano administrativo. Este proceso es comparable a la constitución de los departamentos franceses en el siglo XVIII, en la medida en que la diversidad de estatus queda oculta por la red de unidades idénticas. Incluso en el antiguo *ager Romanus*, territorio que ya acogía a ciudadanos romanos antes de la unificación, pero que estaba distribuido antaño en unidades muy diversas (*fora*, *conciliabula*, colonias, municipios, prefecturas…), se

percibe esta tendencia a la igualdad. Al final del siglo, no queda en Italia más que dos estatus municipales principales muy cercanos, la colonia y el municipio [53].

¿Hubo una ley general en el origen de la constitución de todos los municipios o la experiencia municipal de los siglos anteriores sirvió de modelo? Sea cual sea la respuesta, el principio de la municipalización no es por ello menos evidente: implantar instituciones idénticas en todas partes. Sucede lo mismo con la división de Italia en regiones por Augusto y en este caso estamos seguros de la existencia de un documento original, la lista que cita Plinio el Viejo. Con esta reforma que data del año 7 antes de nuestra era, se implantó sobre las 35 tribus, esas antiguas circunscripciones administrativas en las que se repartía toda la población cívica, una red unificada. Hay que decir que a fines de la República su situación presentaba ciertas anomalías. Después de la Guerra Social, la inscripción de los nuevos ciudadanos en estos marcos cívicos se hizo sin ningún orden: de este modo algunas tribus se hicieron enormes, y otras mantuvieron un tamaño reducido; pero sobre todo, la ausencia de continuidad territorial dentro de cada tribu como consecuencia de la continua aceptación de nuevos ciudadanos romanos a partir del comienzo de la conquista de Italia en el siglo IV, planteó verdaderos problemas. La regionalización podía aportar en cierta medida una solución: esta operación, que dividía la península en 11 *regiones* definidas por el principio de la continuidad territorial, imponía tanto sobre el viejo sistema de tribus como sobre las divisiones históricas y étnicas una repartición unitaria, un orden racional y numérico, al igual que la división contemporánea de Roma en 14 regiones y en 265 *vici* hacía desaparecer administrativamente los antiguos límites espaciales, los *pagi* y los *montes*, las cuatro regiones arcaicas. De este modo la península se unificaba [54].

La comparación entre la clasificación en *genera* y la reorganización del territorio, ya sea catastral, municipal o regional, se

impone por varias razones, en principio porque los propios romanos así lo sugieren. Para hacer comprender mejor sus ideas, recurrrían a metáforas espaciales. Antonio decía a propósito de los lugares de la retórica: «El secreto para utilizarlos correctamente consiste en conocer bien las regiones (*nosse regiones*) donde llevamos la búsqueda…». Cicerón retoma esta metáfora en otra parte, siempre en relación con los lugares: «Una vez que hayas acotado (*saepseris*) con tu reflexión (*cogitatione*) todo ese lugar (*eum locum omnem*)…, nada se te escapará y todo lo que de verdad haya te saldrá al paso y caerá en tus manos». Este ideal de eficacia se presenta en unos términos que recuerdan sorprendentemente los que utilizan los agrónomos y Frontino, responsable de los acueductos con Trajano: establecer un mapa de distribución de tierras o de acueductos, una *forma*, permite visualizar de manera inmediata el conjunto de la red y con ello decidir mejor [55]. Es más, la comparación se hace incluso de forma más explícita. Se dice que para sistematizar una disciplina hay que definir en primer lugar sus límites: esto determina el contenido y sobre todo la disposición subsiguiente. En *De agricultura*, Varrón consagra una parte sustancial a esta fase de la investigación, y después de criticar la negligencia de los antiguos que, al no aplicar este método, mezclaron los contenidos, propone reducir la materia a un núcleo esencial «trazando a su alrededor un surco más pequeño» (*pomerio minore*), lo que permitirá eliminar todo lo que sea ajeno al tema. Esta imagen sorprende por la similitud con la del cercado que utiliza Cicerón. Del mismo modo que en Platón la filosofía se compara a un huerto en el que la lógica sería la valla, así también toda disciplina se compara según los romanos a un territorio y su delimitación al *pomerium*, ese surco sagrado que circunscribe el espacio religioso y cívico de la ciudad. Tomando el ejemplo del derecho, Cicerón se propone así comenzar planteando los límites (*finis*), un término que tiene fuertes resonancias agronómicas. A partir de esta definición surge todo el sistema de derecho y serán posibles las clasificaciones. Del mismo modo, Vitrubio dedica un

primer libro a definir y delimitar la disciplina, y sólo después vienen la disposición de los elementos del saber y su organización según un orden lógico [56].

La descripción de una disciplina, que en el plano metodológico exige la definición de su extensión y de sus límites, se asimila en cierto modo a la fundación de una ciudad o a la catastración de un terreno: en primer lugar se establece el límite general (la *limitatio*) y luego el cuadriculado interior —comparación que va más allá de una simple metáfora—. En efecto, a imagen del deslinde de dos propiedades, la delimitación de una ciencia permite también determinar aquello que la diferencia de una ciencia vecina: *De oratore* marca de este modo la frontera entre la elocuencia y el derecho, *De legibus* entre el derecho sagrado, y, por una parte, el derecho civil y, por otra, el poder de los magistrados; y lo mismo sucede en otros campos. Con un fondo de crisis y desorden, la razón habrá, si no consumado, sí al menos esbozado la separación de los géneros y de las disciplinas, su autonomía —con el riesgo evidente de dar pie a la especialización.

Así pues, en esta época existe la preocupación por definir los *territorios* y por romanizarlos, para lo cual se emplea el compás y la regla, se los encierra entre líneas y puntos, se cuadriculan, se formalizan. La urbanización sin precedentes que va a llevar a Vitrubio a escribir una síntesis sobre esta cuestión, las divisiones administrativas, la agrimensura, pero también la sistematización del saber, ponen de manifiesto una misma voluntad de estructurar mediante el recurso a un método universal, que se basa en la repetición de módulos, de entidades idénticas. No hay que olvidar además que todas estas operaciones suponen, en su campo respectivo, la conservación de documentos y su ordenación. El mundo se convierte en un lugar clasificado y la escritura conserva su memoria. Una de las innovaciones vinculadas a la aparición de la centuriación es que la catastración sobre el terreno puede reproducirse en un mapa, la *forma*, respe-

tando la escala. De este modo estrictamente hablando puede «formalizarse». Por consiguiente, la razón romana tiene que ver con la distinción, la medida y la definición —con el espíritu de las formas.

El orden lógico y el ideal comunitario

La constitución de géneros y especies revela las relaciones entre datos hasta ese momento dispersos: los géneros señalan el parentesco, invisible anteriormente, y las especies, las jerarquías. El modelo es el cuerpo humano con sus elementos: las especies son como los miembros de los géneros —*quasi membra* —, escribe Cicerón en *De oratore* [57]. La imagen anatómica indica un sistema coherente: un cuerpo no es un simple montaje. El sabio, ya sea señalando un orden racional inscrito en la naturaleza o bien construyendo uno nuevo, reestructura la aparente diversidad —como la cuadrícula de la centuria o la municipalización.

En derecho semejante ambición no recibió, en época republicana, más que una aplicación limitada. Ningún jurista realizó una sistematización análoga a la que propone Cicerón, ni Servio Sulpicio Rufo ni Quinto Mucio Escévola, que en la exposición de su doctrina, mantienen las divisiones tradicionales: puede que Servio, en sus *Reprehensa capita Scaevolae,* le reprochara precisamente el no haber buscado un orden lógico, lo que explicaría la distinción que Cicerón establece en el *Bruto* (§ 152 y ss.) entre los dos juristas, el uno, Mucio, dotado de una gran práctica (*usus*), el otro, Servio, de un gran sentido de la teoría (*ars*). Pero ¿en qué medida podía Servio alardear de haber hecho progresar la ciencia del derecho en esta dirección? Por lo que respecta al propio Cicerón, él redactó un *De iure civili in artem redigendo*, pero no conocemos apenas nada de esta obra. Los

dos pasajes que nos han llegado no nos permiten extraer ninguna conclusión.

Los juristas republicanos fueron más innovadores en sus definiciones: la construcción de nociones como el contrato o la sociedad se basaba en la comprensión de la identidad lógica de dos o más situaciones jurídicas historicamente muy diferentes. En los otros campos, parece surgir también la dimensión lógica: del mismo modo que Escipión, en *De re publica*, revisa la historia de Roma según unos principios políticos establecidos arbitrariamente; en *De architectura*, la historia, los *exempla*, se someten a las exigencias racionales del discurso. Y Vitrubio no esperaba recibir constestación alguna sobre su método, sobre su plan; era, decía él, la Razón (*ratio*) la que le había guiado en esta empresa. Nos podemos preguntar, en cambio, en qué medida la actitud de Varrón no pretendía ser exactamente la contraria en las *Antigüedades*. La obra no solamente seguía la división tradicional de *res humanae* y *res divinae* —ese saber global de la ciudad que concernía las relaciones entre hombres, y entre hombres y dioses—, sino que en primer lugar trataba acerca de las cosas humanas, y después de las cosas divinas «ya que en el orden histórico, ha hecho falta que se constituyan las ciudades antes de que se estableciera el culto». La división de la materia en partes (tiempo, espacio, cosas y acciones) sólo aparece en un segundo tiempo: pero esta cuatripartición, posiblemente de origen retórico, correspondía para él a los principios primeros del mundo. De este modo, el orden del discurso reproducía el orden de la naturaleza, pero todo ello estaba, como en Escévola, sometido a la historia [58].

Podríamos proseguir el recuento de éxitos y fracasos de la sistematización cultural, pero la acumulación de datos poco importa ahora. Es más interesante valorar la influencia de esta idea de orden lógico. La búsqueda de un consenso por parte de Cicerón a la hora de reorganizar los saberes o de «codificar» el derecho, cuya racionalidad se opone a la idea tradicional de una

formación progresiva de las instituciones, y la construción teórica de este concepto atestiguan precisamente la influencia del nuevo espíritu en el debate político.

Italia desempeñó un papel muy importante en la vida del orador. Exiliado por una ley de Clodio en el 58, regresó aclamado por una multitud de itálicos en el 57. Desde ese momento, todos sus discursos estuvieron marcados por un leit-motiv: Italia entera, *cuncta* o *tota Italia*, estaba detrás de él. Esta fórmula exagerada y tantas veces repetida, que manifiesta, no obstante, la toma de conciencia del peso real de Italia, o más exactamente de la opinión pública itálica en la vida política romana, se convirtió en el eslogan de su nuevo programa: aunque desde los años 60 él había apelado a la unión de las gentes de bien, el fundamento de esta unión no había sido hasta entonces sino la *concordia ordinum*, la unión de senadores y caballeros, es decir, de los órdenes tradicionales, históricamente constituidos, que formaban una clase homogénea desde un punto de vista socioeconómico. A partir del año 57, el proyecto político gana en amplitud: se trataba de lograr el «consenso de todas las gentes de bien» (*omnium bonorum*), independientemente de su origen social (de todos los «valientes» como dirá Churchill), una fórmula que pronto se transformó en *consensus populi Romani*, y luego en *consensus universorum* [59].

La idea del consenso sugiere en principio el rechazo al desorden de las «partes». Cicerón intentará, desde su regreso del exilio, desempeñar la función de mediador; y persistirá en ello hasta su muerte, oponiéndose tanto a las facciones, el reducido juego de los órdenes, como a la clemencia de César —para él una forma de arbitrariedad—. Incluso hizo alguna aproximación hacia los populares, y no debemos extrañarnos de la moderación con la que juzga a los antiguos jefes de la plebe o da su opinión sobre la utilidad del tribunado de la plebe: un modo de impedir la manipulación del pueblo por parte de los populares más violentos. Para poner remedio a la fractura de la Repú-

blica, Cicerón intentó formar una especie de unión, de la cual se puede decir que estaba lógicamente constituida. Los dos grandes órdenes de la ciudad, los primeros en el orden histórico, las facciones antiguas y toda la diversidad del pueblo romano se reunían, en efecto, en un concepto más amplio, el de «buenos ciudadanos», una especie de *genus* constituido por *partitio*: «¿Quiénes son, pues, esos mejores (*optimus quisque*)? Si preguntas por su número; son los primeros a la hora de adoptar decisiones públicas, los que secundan el modo de pensar de éstos, los hombres de las clases superiores, los que tienen acceso a la curia, romanos que residen en los municipios y en el campo; son hombres de negocios e incluso libertos… Pertenecen a los «optimates» todos los que no son criminales ni malvados por naturaleza ni desenfrenados ni están acuciados por dificultades domésticas». Retomando la palabra *optimates*, que servía tradicionalmente para designar la facción de los conservadores, Cicerón la utiliza al servicio de una definición más amplia que traza nuevas relaciones y nuevas afinidades entre los senadores, los itálicos de los municipios y los publicanos entre otros. En esa unión, se superponía en cierto modo al orden tradicional un orden comunitario, que tenía en cuenta evidentemente todas la jerarquías preexistentes (Cicerón no ponía en duda la existencia de órdenes, ni la preeminencia del Senado en el funcionamiento de las instituciones), pero que las superaba en la medida en que pertenecía a otro nivel de la realidad [60].

Como hemos visto, esta definición de la gente honrada está construida, desde las *Catilinarias* hasta *Pro Sestio*, por enumeración. En *De re publica*, por el contrario, Cicerón parece elaborar mediante el razonamiento su equivalente teórico —la noción de *populus*—: «un pueblo no es cualquier conjunto de hombres reunido de cualquier manera, sino el conjunto de una multitud asociada por un mismo derecho y por unos intereses comunes (*cœtus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus*)». El vínculo de los hombres así reunidos es, como vemos, un vínculo objetivo, reconocido por los asociados: es el acuerdo sobre

el derecho (y no una agrupación por interés o por lazos históricos) que establece en primer lugar una relación consensuada —y las palabras para designarlo en otros pasajes, expresan todas la misma idea (*societas, pactus, concordia*)—. De este modo, para Cicerón, aunque la sociabilidad es natural —en este sentido, no puede haber un contrato propiamente hablando—, sólo el consenso entre los ciudadanos es la base de la *respublica*: ni la tiranía, donde «ya no existe ningún vínculo jurídico para todos» (*neque esset unum vinculum iuris* …), ni el gobierno de una facción pueden recibir el nombre de Estado [61].

Esta idea de contrato no era ni mucho menos ajena a los romanos, que definían la ley como un pacto, situaban sus relaciones con los extrajeros bajo el signo de la *fides* y, en su historia reciente, habían vivido una experiencia particularmente enriquecedora desde este punto de vista: después de la Guerra Social, en el 90-88, cuando el pueblo romano votó las leyes destinadas a integrar a los itálicos en la ciudadanía, estos últimos por su parte dieron su consentimiento; libremente, mediante el voto, habían cambiado su libertad (*libertas*) por la ciudadanía (*civitas*). Según nuestras fuentes, sólo dos ciudades habían dudado, Nápoles y Heraclea, pero finalmente se incorporaron [62]. ¿No podemos pensar acaso que Cicerón trata de mantener o de renovar, de algún modo, esta adhesión a partir de los años 56 y sobre todo durante la Guerra Civil?

En la definición ciceroniana de *populus* citada anteriormente, merece atención otra expresión: *utilitatis communio*. *Communio* expresa de forma prioritaria el sentimiento colectivo y el reparto en común de una cosa; esta noción, por tanto, no puede disociarse de la de *consensus*. Pero *utilitas* implica otras precisiones. A diferencia de los epicúreos, por ejemplo, para los que la naturaleza de lo justo está vinculada a las necesidades de los asociados —lo que implica que, si las necesidades cambian, lo justo cambia—, para Cicerón lo útil, como lo justo, está inscrito en la naturaleza; y es la aplicación del derecho por todos los asocia-

dos lo que hace efectiva en cierta medidad la utilidad común. Esta idea, con la que se supera finalmente el dualismo moral/política, permite reconocer la especificidad del vínculo social basado en la naturaleza, como vimos en *De legibus*; esta última imponía, pues, una idea abstracta de Bien público —un modo más de trascender el juego de las facciones y de los intereses particulares.

La sociedad romana se ajustaba tradicionalmente a un modelo basado en la preeminencia del vínculo familiar y en la dependencia personal. Las amistades, las relaciones clientelares y las alianzas creaban redes múltiples y fragmentadas gracias a las cuales funcionaba una gran parte de la vida política. Cicerón, por su parte, apelaba a una *societas* cuyo modelo se habría construido *a priori*, a una sociedad de derecho que respetara la igualdad jurídica de todos. ¿No había recordado acaso, al contrario de aquellos que ponían el derecho civil al servicio de la nobleza, la necesidad de establecer entre todos los ciudadanos «una regla general y única para todos»? Además, en contra de los nobles que consideraban la *respublica* como un bien suyo y de los demagogos, Cicerón ofrecía la visión de una entidad superior a los intereses particulares. Así pues, con su definición de *respublica* como la «cosa del pueblo», *res populi*, rozaba en cierto modo la «despersonalización» del poder: pero de lejos, porque lo que se abstrae no es tanto la cosa pública como los valores morales y trascendentales sobre los que ésta debía fundarse; y sobre todo porque sólo los buenos gobernantes eran, según él, capaces de comprender estos valores y de encarnarlos. Entre la ley natural y el resto de los ciudadanos, la *razón* de los dirigentes daba forma, de este modo, a una mediación necesaria: lo que justificaba su estatus predominante en la ciudad [63].

Notas al pie

[1] *De leg.* I, 53; para una interpretación política de este episodio en el contexto de la tiranía de Atenas, cfr. E. Badian, «Rome, Athens and Mithridates», en *AJAH*, 1, 1976, pp. 105-128. Quintiliano está de acuerdo con Cicerón (*I.O.* XII, 2, 23-30):

dice en esencia que ninguna «secta», es decir, ninguna escuela filosófica, puede adoptarse totalmente y además la propia idea de pertenecer a una secta filosófica va contra la libertad.

[2] Cicerón critica la ausencia de método de Quinto en el *De divinatione*, pero también la de los epicúreos (*Acad.* I, 2, 5): «Ya ves que nosotros no podemos asemejarnos a un Amafinio o a un Rabirio, quienes sin arte alguna (*sine ulla arte adhibita*) disertan en estilo vulgar acerca de las cosas que están a la vista de todos, excluyendo las definiciones y divisiones, sin llegar a una conclusión por medio de argumentos adecuados (*nulla apta interrogatione concludunt*) y creyendo, en una palabra, que no existen ni el arte de la palabra (*artem dicendi*) ni el del razonamiento». Sobre la aparición de *via rationeque* en la obra de Cicerón, cfr. H. Frank, *idem*, pp. 233-239. Sobre el recurso a un método en agricultura, cfr. Varr., *R.R.* I, 18, 8: para cultivar bien la tierra, hay que imitar a los antiguos al tiempo que se experimentan cosas nuevas, «no siguiendo los golpes de la suerte, sino con un método (*ratione*)».

[3] Sen., *Ad Luc.* 64, 8: Vitr., *De arch.* IV, *praef.* 1; VII, *praef.* 18 (cfr. L. Callebat, «Rhétorique et architecture dans le *de architectura»,* en *Le projec de Vitruve. Objet, destinataires et réception du «de architectura»,* Roma 1994, pp. 31 y ss.). Sobre la lógica, cfr. *De finibus* (I, 22) donde, conforme a la filosofía estoica, Cicerón considera la definición y la división las dos primeras partes de la dialéctica (antes que las reglas del razonamiento y los silogismos). Más tarde, Agustín definirá la dialéctica como «el arte de definir y de dividir» (*De doctr. christ.* II, 35, 53). Sobre la importancia de estos dos métodos en la lógica, cfr. Sext. Emp., *Hypoth.* II, 16, 205 y ss. Sobre la definición en Aristóteles, cfr. P. Pellegrin, *La Classification des animaux chez Aristote. Statu de la biologie et unité de l'aristotélisme*, París, 1982.

[4] Cfr. P. Gros, edición del *De architectura*, CUF, t. IV, p. 43, n. 6; sobre las divisiones arbitrarias de Varrón, cfr. J. E. Skydsgaard, *Varro the Scholar: Studies in the First Book of Varro's* «*De Re Rustica*», Roma, 1968, p. 37.

[5] Cic., *Comment. Petit.* 1 1: Cic., *De orat.* I, 42, 187-190 (proyecto de Craso) (cfr. también *De leg.* II, 47: los juristas han dispersado su materia [*id in infinita dispertiuntur*] para hacerla más compleja o por *descuido* pedagógico); Suet., *Caes.* 44 (sobre César y Varrón); Balbo, p. 93, 6 L.: *multa velut scripta foliis et sparsa artis ordini inlaturus recollegi*; Vitr., *De arch.* IV, *praef.* 1: *particulas errabundas*… Lo mismo sucede respecto al *Liber annalis* de Ático, que, según Cicerón, ha reunido la sucesión de los siglos *in uno conspectu* (*Brut.* 15).

[6] Sucesivamente, Cic., *De inv.* I, 2, 2; *Pro Sest.* 41, 91: *nondum neque naturali neque civili iure descripto*; cfr. *De rep.* I, 25, 39; sobre la relación de la razón con la ciudad, cfr. los comentarios de L. Strauss, *Droit naturel et histoire*, París, 1986[1953], p. 21; Sal., *Cat.* 6, 2; Liv., I, 8, 1; Lucr., *De nat. rer.* V, 930 y ss.

[7] Sen., *Contr.* I, 1, *praef.* 4-5; Montaigne, *Essais*, III, 13 («Folio», p. 367) (*Ensayos*, trad. J. G. de Luares, Orbis, Barcelona, 1984).

[8] Sobre las digresiones de Catón, cfr. M. Fuhrmann, *Das Systematische Lehrbuch. Ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*, Göttingen, 1960, pp. 15 y ss.; sobre los preceptos a su hijo, cfr. E. A. Astin, *Cato the Censor*, Oxford, 1978, pp. 332 y ss.; y sobre los preceptos médicos, cfr. Plinio, *N.H.* XXIV, 8, 15-16. Habría que añadir a todos estos testimonios el de Cornelio Nepote, según el cual los *Orígenes* se organizaban *capitulatim* (*Cato* 34). El sentido de la expresión es muy controvertido: según A. E. Astin (*ibid.*, p. 218), la palabra que traduce el griego *kephalaia* sugiere la idea de un resumen; E. Badian («The Early Historians», en *Latin Historians*, T. A. Dorey ed., Londres, 1966, p. 8) supone que se trata de una organización «por grandes temas», pero esto no coincide con lo que se sabe de las obras de esta época. Nos podemos preguntar también si la palabra no significa simplemente la división de la obra en capítulos —*capita*—. Nada impide hacer esta interpretación, ya que la palabra *caput* tiene todos estos sentidos (cfr. A. Ernout y A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, París, 1959, p. 98). Sobre las recopilaciones de *responsa*, Cic., *De orat.* II, 152 (y los comentarios de P. Stein, *Regulae Iuris*, Edimburgo, 1966, pp. 28 y ss.); sobre Saserna, cfr. Varr., *R.R.* I, 2, 22-28; sobre Cuadrigario, cfr. fr. 10 P.: *incompta orationis antiquae suavitate*.

[9] Sucesivamente, Plat., *Phaed.* 258d; 259 y ss.; Cic., *Tusc.* I, 3, 6 («Pensar en…»; cfr. también *De fin.* I, 22; *Acad.* I, 2, 5). Sobre los juristas, cfr. Cic., *Pro Mur.* 15 y ss. Por último, Vitr., *De arch.* I, 2, 1 y ss.

[10] Acerca de las indicaciones sobre el plan o las divisiones en Varrón, cfr. *L.L.* VI, 1, 1; *R.R.* II, 1, 12: «la ciencia del pastoreo se compone de nueve partes divididas en tres grupos de tres… Cada una de estas partes comprende al menos nueve subdivisiones generales… Esto hace un total de ochenta y una partes al menos que son ciertamente indispensables y no despreciables…»; sobre los reenvios: *L.L.* VI, 13; 18 (donde cita las *Antigüedades*); 22 («como he dicho anteriormente», sobreentendido en el *L.L.*); 24: la *porta Romanula* «de la que hablé en el anterior libro», etc; Plinio hace lo mismo, por ejemplo *N.H.* XVIII, 216; y también Diodoro: cfr. K. S. Sacks,

idem, pp. 87 y ss. Sobre esta cuestión, cfr. R. J. Starr, «Cross-References in Roman Prose», *AJPh.*, 102, 1981, pp. 431-437; el juicio sobre Escrofa se encuentra en Colum., I, 1, 12; Varr., *R.R.* I, 3.

[11] La extensión de los rollos no era inferior a 2,5 metros y podía superar los 10 o 12 metros (cfr. G. Cavallo, *idem*, p. 195). Sobre los índices, cfr. M. Schanz y C. Hosius, *idem*, pp. 772-773; y en último lugar S. Sconochia, «La structure de la *Naturalis Historia* en la tradición científica y enciclopédica romana», en *Pline témoin de son temps*, Salamanca-Nantes, 1987, p. 624 (ver también *TLL*, s.v. *index*, p. 1143); sobre la función del *index*, cfr. Plinio, *N.H. praef.* 33. La palabra *index* pertenece también al campo jurídico; indica la denominación de la ley, que se compone a la vez del adjetivo formado a partir del nombre del magistrado que la ha propuesto y de su objeto, un resumen de lo que sigue: cfr. Cic., *De leg. agr.* II, 22; cfr. I. Calabi-Limentani, *Epigraphia Latina*, Milán, 1983, p. 335; el *index* es también la membrana que cuelga del rollo de papiro.

[12] Al final del prefacio de las *Noches Áticas*, Aulo Gelio señala que ha colocado al principio de su obra la lista del inicio de los capítulos por libros (*capita rerum*) «para que se pueda buscar y encontrar» lo que hay en cada libro. Sobre las leyes municipales, cfr. *FIRA*, I, nº23-24; sobre la *lex Irnitana*, cfr. J. González, «The Lex Irnitana: A New Copy of the Flavian Municipal Law», en *JRS*, 76, 1986, pp. 147-243. A continuación y de forma sucesiva, Perseo, *Sat.* V, 90 (el mismo sentido en Quint., *I.O.* XII, 3, 11, y los comentarios de A. Magdelain, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Roma, 1995, p. 199); *CIL*, I, 198 = *FIRA*, I, nº7 (*lex de repetundis*): también la *lex Aquilia*, cuya fecha es incierta pero que remonta posiblemente al siglo III (M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, p. 203), se cita por capítulos según Gayo (*Instit.* II, 210, 215; 217): *id caput ubi controversia est notavi*, escribe Trebacio Testa; cfr. también los *Reprehensa capitum Scaevolae* de Ser. Sulpicio Rufo: Gelio, IV, 1, 20. Los fragmentos están recogido en Lenel, 2, col. 323 y ss. = Bremer, pp. 220-224; sobre el edicto pretorio, Varr., *L.L.* VI, 92; Cic., *Verr.* I, 118; *Att.* III, 23, 2. Sobre los capítulos en la obra literaria, cfr. *Pro Cluent.*, 140; *Att.* IX, 13, 8: *lege, quaeso, et illud infinum caput ipsius Balbi*. Cfr. *TLL*, III, p. 425; sobre la división en libros, cfr. Suet., *De gramm.* 2, 4; cfr. también los comentarios más generales de G. Cavallo, «Libro e cultura scritta», en *Storia di Roma*, IV, Turín, 1989, pp. 693 y ss.

[13] Por orden, *Orat.* 227 y 229 (cfr. también § 149); sobre la puntuación, *De orat.* III, 44, 173; luego I, 12, 50 (sobre las influencias que recibe Cicerón, cfr. W. W. For-

tenbaugh, *idem*, pp. 39 y ss.); Dion. Hal., *Op. rhet. La composición estilística*, VI, 2, 8; 6, 2-3. En Vitrubio la palabra *compositio* tiene los dos sentidos de σύνθεσις (organización de las palabras para evitar la cacofonía) y de σύνταξις (estructura interna) (cfr. P. Gros, ed., del *De architectura*, t. III, pp. 55 y ss.); sobre la composición en general, cfr. G. A. Kennedy, *idem*, pp. 107-110.

[14] La posición de Craso (Cic., *De orat*. III, 24, 93), que explica su falta de interés por la división de la materia (cfr. también III, 30, 119), no deja de recordar la del gramático estoico Taurisco que calificaba la historia de *amethodos hylè* («una materia sin orden»; cfr. nota siguiente) (sobre este acercamiento, cfr. G. Cerri, «Crasso, Taurisco e la selva senza metodo», en *PP*, 146, 1972, pp. 312-320). Sobre Taurisco, cfr. Sext. Emp., *Adv. math*. I, 248 y ss. La palabra *hylè* le sirve también a Dionisio de Halicarnaso para designar la materia no organizada: *Op. rhet. La composición estilística* (vol. III), VI, 2, 8. Sobre el debate dentro del epicureísmo, cfr. Filodemo, ed. De Lacy, 1978, p. 196. Sobre la confrontación con otras disciplinas, cfr. *De orat*. I, 48, 209-250, 218; la cita de Polibio está sacada del libro X, 47, 12: ὥστε τῶν πλείστων τρόπον τινὰ μεθοδικὰς εἶναι τὰς ἐπιστήμας. Ver también, sobre la cuestión de la organización de la materia, el número de marzo de 1982 de la revista *Langages*.

[15] Según Mazzarino (*Il Pensiero storico classico*, I, Bari-Roma, 1983, pp 488 y ss.), la teoría que consideraba la historia una disciplina sin orden se habría erigido en contra de la historiografía polibiana; pero M. Vegetti («La scienza ellenistica: problemi di epistemologia storica», en *La Scienza ellenistica. Atti delle tre giornate di studio tenutesi a Pavia, dal 14 al 16 aprile 1982*, G. Giannantoni et M. Vegetti eds., Pavía, 1984, pp. 427-470) ha demostrado que ya está presente en Aristóteles. Este debate no deja de recordar el que encontramos en el siglo XVII y que enfrentará a Descartes (*Discours*, «Pléiade», p. 129) y Pascal (*Pensées*, pp. 74-75, ed., Br.), para los que la historia no es más que un asunto de la memoria, y a Mabillón o Bayle, que la consideraban una ciencia (cfr. B. Barret-Kriegel, *Les Historiens et la Monarchie*, 1, París, 1988). Sobre Cicerón y la historia, cfr. *De orat*. II, 15,63 y los comentarios de T. P. Wiseman, *Roman Studies,* Oxford, 1987, p. 260. Sobre el *ars vivendi*, Cic., *De fin*. I, 13, 42; sobre la campaña electoral, ver los comentarios de D. Nardo, *Il Commentariolum petitionis. La propaganda elettorale nell'ars di Q. Cicerone*, Padua, 1970, pp. 124-127; sobre la agricultura, ver el debate que enfrenta por ejemplo a Escrofa y a Agrasio en las *Res rusticae* de Varrón: «¿Es la agricultura un *ars* u otra cosa? (*ars an quid aliud*?), pregunta Agrasio, y Escrofa responde: «No solamente es un *ars*, sino un *ars* necesaria e importante (*non*

modo ars, sed etiam necessaria ac magna); y revela sus principios (*principia*), sus fines (*fines*), sus divisiones y sus partes (*R.R.* I, 3)». Cicerón, por su parte, ofrecía otra visión de las cosas: «todas las cosas del campo son así, de forma que no las gobiernan ni el cálculo ni el esfuerzo, sino factores muy inciertos: los vientos y la climatología» (*Verr.* III, 227).

[16] *Brut.* 33; cfr. *Orat.* 149; *De gen. opt. or.* 5. El término *structura* pertenecía al vocabulario arquitectónico: cfr. Vitr., *De arch.* II, 8, 5 y ss.; Plinio, *N.H.* XXXVI, 171-172: *reticulata structura*. Sobre las definiciones de Aristóteles: *Rhet.* I, 2, 4: «ningún arte deja de contemplar lo particular»: *Metaph.* A, 1, 5, 981a, 5 y ss. Sobre la cuestión de la *technè*, la obra fundamental es la de M. Isnardi Parente, *Technè*, Florencia, 1966, pero apenas aborda la cuestión en Roma; ver también I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, París, 1984.

[17] Por orden, sobre los *glutinatores*, cfr. el comentario de T. Dorandi, «Glutinatores», en *ZPE*, 50, 1983, p. 28; sobre la *nota*, cfr. Fest., p. 182 L., quien la define como «la marca, el *signum*, que se graba en las bestias, en un registro o en una obra con la forma de una letra o dos»; p. 183 L.; cfr. también *Oxf. Lat. Dict.*, pp. 1191-1192, cap. 6; para la *explicatio*, cfr. Cic., *De orat.* II, 39, 164; III, 29, 113; *Orat.* 116; *Part. Orat.* 41, etc.; Vitr., *De arch.* X, 12. Sobre las clasificaciones primitivas, reenviamos a E. Durkheim y M. Mauss, «De quelques formes primitives de classification», en *L'Année sociologique*, 1901-1902, pp. 1-72; y C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, París, 1962, cap. 2. Sobre los problemas epistemológicos de la clasificación, cf. También P. Tassy ed., *L'Ordre et la Diversité du vivant*, París, 1986; *L'Arbre à remonter le temps*, París, 1991; sobre los viejos libros romanos, cfr. P. Catalano, «La divisione del potere in Roma», en *Studi Grosso*, VI, 1974, pp. 670 y ss.; «Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano», en *ANRW*, II, 16, 1, Berlín-Nueva York, 1978, pp. 442-452; y F. Sini, *Il Documenti sacerdotali di Roma antica,* Sassari, 1978.

[18] Sucesivamente, Suet., *Caes.* 44, 3; Cic., *De leg.* II, 14; 23; sobre su edicto: *Att.* VI, 1, 15, *Fam.* III, 8, 4; Varr., *R.R.* I, 1, 11; Sal., *Iug.* 17, 2 (por otro parte, él alaba la *brevitas* de Catón): cfr. *Hist. proem.*, fr. 2 y ss. M.); Plinio, *N.H. praef.* 17: célebre pasaje en el que Plinio enumera las obras que ha consultado (20.000 hechos que leyó en 2.000 obras de 100 autores), para encerrarlas (*inclusimus*) en 36 libros; cfr. también III, 2, 2; Quint., *I.O.* VIII, *praef.* 1-3; Vitr., *De arch.* V. *praef.* 5. Sobre las definiciones de los geómetras, cfr. Proclo, *Comm. Eucl.*, en *Éléments d'Euclide*, G. J. Kayas ed., París, 1978, p. xv; Cic., *Orat.* 116: «primero hay que determinar qué es cada cosa»; sobre

la definición de Labeón, cfr. *D*. XLVII. 10. 15. 26 y el comentario de M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, p. 190. Sobre la etimología de *cogitatio*: Varr., *L.L*. VI, 43. Cfr. también Cic., *Tusc*. II, 2, 6: Cicerón critica la *multitudo infinita librorum* de los filósofos griegos como signo de palabrería.

[19] En orden, Quint., *I.O*. III, 6, 66-67; Gayo, *Instit*. I, 188 (número de tutelas). Sobre la necesidad de reglas, Cic., *De inv*. II, 2, 4 (y también Vitr., *De arch*. I, *praef*. 4); *Rhet. Her*. III, 39; cfr. Quint., *I.O*. VIII, *praef*. 1-3. Sobre la influencia de Aristóteles, cfr. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, París, 1960, pp. 203 y ss.; sobre los problemas, cfr. *Top*. 79 (ver también *Part. orat*. 61); sobre las tesis, cfr. Cic., *Orat*. 46: «ese traslado de la cuestión desde las particulares personas y tiempos a una exposición de carácter general se llama *tesis*». Los lugares constituyen depósitos de desarrollos generales, llamados «lugares comunes», puesto que son válidos para todo tipo de causas (*Orat*. 47; 126) y los lugares comunes proporcionan los argumentos retóricos generales que necesitan las tesis o proposiciones generales. Sobre el lugar y el lugar común, cfr. W. A. De Pater, «La fonction du lieu et l'instrument des Topiques», en *Aristotle on Dialectic, the Topics*, G. E. L. Owen ed., Oxford, 1968, pp. 164-188 y L. Pernot, «Lieu et lieu commun», en *BAGB*, 3, 1986, pp. 260 y ss. Sobre las ventajas de la búsqueda de lo elemental, que D'Alembert expondrá con claridad en su *Discours préliminaire à l'Encyclopédie*, ver T. Hordé, «Les Idéologues: théorie du signe, science et enseignement», en *Langages*, 1977, pp. 42-66.

[20] Sucesivamente, Cic., *De leg*. II, 47; Q. Cic., *Comment. Petit*. 1, 1; sobre los catálogos de bibliotecas, cfr. los *Pinakes* de Calímaco en Alejandría (cfr. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, pp. 452 y ss.), el de la biblioteca de Taormina, en Sicilia, que estaba pintado sobre un muro (ver especialmente G. Manganaro, «Una biblioteca storica nel ginnasio di Tauromenium e il *P.Oxy*. 1241», en *PP*, 1974, pp. 389-40 y «Una biblioteca storica nel ginnasio di Tauromenion nel II a.C.», en *Römische Frühgeschichte*, Alföldi ed., Heidelberg, 1979, pp. 83-96), o los de las bibliotecas privadas de Roma (cfr. P. Fedeli, *idem*, que cita las fuentes).

[21] Vitr., *De arch*. I *praef*. 3.

[22] Para Vitrubio, cfr. *De arch*. II, 1, 9: … *ne obscura sed perspicua legentibus sint ratiocinabor*; cfr. V, *praef*. 2, donde él señala la misma voluntad de ser claro; sobre las definiciones, cfr. *De arch*. I, *praef*. 2-3; I, 1, 18; V, *praef*. 2-3 (L. Callebat, *idem*, Roma, 1994, pp. 716-719; 1990, pp. 47 y ss.; E. Romano, *La Capanna e il Tempio: Vitruvio o dell'architectura*, Palermo, 1990, pp. 175 y ss.); sobre los croquis: V, 4, 1; III, 3, 13:

reenvío a una *forma* al final del libro (*in extremo libro*) con la leyenda (*ratio eius sub scripta*); lo mismo se encuentra en *De agricultura* de Varrón y en los manuales de los agrimensores (cfr. A. Schulten, 1898, pp. 534-565). Sobre *De republica*, cfr. *Fam.* VIII, 1, 4; *tui politici libri omnibus vigent* (cfr. también *De fin.* I, 3, 7: «No rehusaré yo que todo el mundo lea mis obras»; y *De leg.* I, 5: Ático exhorta a Cicerón a que escriba una obra de historia y añade: «me parece que debes este tributo no sólo a los admiradores de tus obras, sino hasta a la patria»). Sobre Varrón, *Sat. Men.* 542; Cic., *Acad*, I, 2, 8 y luego, 3, 9. Sobre Plinio: *N.H. praef.* 5-6 (se situa claramente en una perspectiva de vulgarización, y precisa que ese no ha sido el caso de sus predecesores en el campo de la agricultura o de la astronomía; cfr. también XVIII, 5, 24); Cic., *De fin.* V, 19, 52 (sobre los *opifices*).

[23] Cic., *De fin.* I, 4, 10: «debo trabajar también… para hacer más doctos a mis conciudadanos» (*ut sint… doctiores cives*); cfr. *Tusc.* II, 3, 8: «Pero es mi opinión que lo que se pone por escrito, se entrega a la lectura de todos los hombres instruidos (*eruditi*) obligadamente» (cfr. también *De rep.* I, 17, 32); sobre la *urbanitas*, cfr. *De fin.* I, 7 (cfr. Celso, *De med.* I, 1, 1: *magna pars urbanorum omnesque paene cupidi litterarum*). Sobre Lucilio, cfr. *De orat.* II, 6, 25 (es precisamente la erudición y los *doctissimi* a los que ataca Lucilio. Cfr. E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, p. 48; 283 y M. Citroni, *Poesia e lettori in Roma antica*, Roma-Bari, 1995, p. 55, n. 19).

[24] Cic., *Orat.* 112 (difusión); Vitr., *De arch.* IX, *praef.* (hacer progresar la ciencia); *De arch.* V, *praef.* 1 y ss.; 6, 1-3; VII, *praef.* (asegurar la fama); sobre la existencia de un público anónimo: Catul., 55; Hor., *Ep.* I, 20, 19-28; sobre la difusión de los libros, cfr. G. Cavallo, *Libri, editori e pubblico*, Bari, 1984[1975]; P. Citroni, *idem*, p. 7; sobre los libreros y editores, cfr. E. J. Kenney, «Books and Readers in the Roman World», en *Cambridge History of Classical Literature. II. Latin Literature*, E. J. Kenney y W. V. Clausen eds., 1982, pp. 3-32. La cita de Nietzsche está sacada de *La Volonté de puissance*, § 466 (*La voluntad de poderío*, trad. A. Froufe, Edaf, Madrid, 1980).

[25] Cic., *De orat.* I, 42, 187-190. Es necesario releer todo el texto. Pero nosotros citaremos aquí solamente los dos pasajes esenciales. En principio el § 189: «Por lo tanto, sea esta la definición (*finis*) de derecho civil: la preservación en los asuntos y causas que afectan a los ciudadanos de un trato igual basado en las leyes y en el uso. A continuación hay que establecer géneros (*sunt notanda genera*) y reducirlos a un número concreto y limitado (*ad certum numerum paucitatemque revocanda*). Y es un género aquello que comprende (*complectitur*) a dos o más partes (*partes*), semejantes entre sí

en virtud de ciertos elementos comunes y que, por otra parte, difieren en lo específico; y las partes son las que se subordinan a los géneros de los que derivan (*partes sunt quae generibus eis ex quibus manant subicuntur*)». Y sobre todo el § 190, donde Craso resume su proyecto *ut primum ius civile in genera digerat, quae perpauca sunt, deinde eorum (generum) quasi quaedam membra dispertiat, tum propriam cuiusque vim definitione declaret: perfectam artem iuris civilis habebetis* («disponer todo el derecho en géneros —que son muy pocos—, a continuación hacer como partes de los miembros de esos géneros, y por fin establecer mediante definición la particular esencia de cada una, tendríais una acabada ciencia del derecho»). El pasaje ha suscitado una gran bibliografía de la que no citaré mas que algunos títulos: G. La Pira, «La genesi del sistema nella giurisprudenza romana. L'arte sistematrice», en *SDHI*, 1, 1935, pp. 319 y ss.; M. Villey, *idem*, y «Logique d'Aristote et droit romain», en *Leçons de la philosophie du droit*, 1957, pp. 161 y ss.; M. Talamanca, «Lo schema genus-species nelle sistematische dei giurisiti romani», en *La Filosofia greca e il Diritto romano t. 1*, *Quaderni Accad. naz. dei Lincei*, 221, Roma, 1977; en último lugar, F. Bona, «L'ideale retorico ciceroniano ed il *ius civile in artem redigere*», en *SDHI*, 1980, pp. 282-382.

[26] *De orat*. I, 42, 187-188.

[27] Para una introducción general, cfr. W. H. Stahl, *Roman Science. Origins, Development and Influence to the Later Middle Ages*, Madison, 1962, especialmente pp. 65 y ss. donde el autor estudia, aunque demasiado rápidamente, el desarrollo de los manuales de la época republicana y la influencia que recibieron de los de época helenística (pp. 29 y ss.); cfr. también R. Pfeiffer, *idem* (sobre la ciencia helenística). El libro más completo sobre la cuestión sigue siendo el de M. Fuhrmann, *idem*, que, no obstante, sólo se interesa por el modelo retórico y carece de cierta profundidad de análisis —como consecuencia, sin duda, del tema tratado (cfr. W. H. Stahl, en *Latomus*, 1964, pp. 311-321).

[28] En otros puntos, por el contrario, las clasificaciones discrepaban respecto a las obras anteriores: nosotros no entraremos aquí en detalles. Cfr. G. A. Kennedy, *The Art of Persuasion in Greece*, Princeton, 1963, pp. 321 y ss.; *The Art of Rhetoric in the Roman World, 300 B.C-A.D. 300*, Princeton, 1972, pp. 134 y ss.; A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, París, 1960, *passim*; M. Talamanca, *idem*, pp. 158 y ss. Sobre Antonio, cfr. G. Calboli, «L'oratore M. Antonio e la *Rhet. ad Her.*, 120-149», en *GIF*, 1972, pp. 120-177. La obra de M. Fuhrman (*idem*) ofrece al menos el interés de comparar las clasificaciones griegas y romanas (especialmente pp. 161 y ss.)

[29] Una buena presentación de esta cuestión se encuentra en la introducción de M. Baratin y F. Desbordes, *L'Analyse linguistique dans l'antiguité classique*, I, París, 1981; y sobre Varrón, *ibid.*, pp. 39 y ss.

[30] La cuestión de la influencia de Aristóteles o de los geómetras anteriores (de Tales a Demócrito) en Euclides ha suscitado una amplia bibliografía: cfr. por ejemplo L. M. Napolitano Valditerra, *Le Idee, i Numeri, l'Ordine. La doctrina della mathesis universalis dall'Accademia antica al neoplatonismo*, Pavía, 1988, pp. 74-96; G. Cambiano, «Figura e numero», en *Il Sapere degli antichi*, II, M. Vegetti ed., Turín, 1992, pp. 83 y ss.; y *Éléments*, M. Caveing ed., 1990, pp. 88 y ss. Para una exposición general sobre los métodos de Euclides, ver este último, pp. 114-148. El *Comentario* de Proclo, del siglo V, sigue siendo, sin embargo, la mejor introducción al tema (ed. y trad. P. Ver Eecke, 1948). Además de los *Elementos* de Euclides hay que citar los tratados de Arquímedes y los de Apolonio, más joven, que siguen todos el mismo modelo de demostración sistemática de un cuerpo de conocimientos; cfr. P. M. Fraser, *Ptolemaic Alexandria*, Oxford, 1972, pp. 388 y ss.; G. E. R. Lloyd, *Une histoire de la science grecque*, París, 1990 [1943]. Sobre las aplicaciones del método geométrico, cfr. G. E. R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claim and Practice of Ancient Greek Science*, 1987, pp. 146-147.

[31] Para Platón como para Aristóteles, todo arte (τέχνη) tiende a la unidad: cfr. M. Isnardi Parente, *idem*, p. 98. Encontramos la misma idea en los estoicos que definían la *technè* como un σύστημα, un todo coherente (*SVF*, I, 73; II, 56): cfr. M. Isnardi Parente, «Technè», en *PP*, 1961, p. 263.

[32] Los romanos diferenciaban claramente entre persuadir y demostrar. Ver Cic., *Acad.* II (*Luc.*), 36, 116: *geometrae provideant, qui se profitentur nun persuadere, sed cogere*; cfr. Sen., *Q.N.* I, 4, 1; I, 5, 13. Sobre la voluntad de hacer accesible el saber, cfr. Proclo, *Comentario a los Elementos, Proem.* 71, 9-21: «¿Se me preguntará cuál es el objetivo de los *Elementos*? Mi respuesta es que tienen que ver por una parte con el objeto de estudio y por otra con el estudiante». Sobre el conocimiento de la retórica, cfr. la obra de W. W. Fortenbaugh y P. Steinmetz eds., *idem*, especialmente pp. 39 y ss.; E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, pp. 132-155; sobre la geometría, cfr. Cic., *Tusc.* I, 5; sobre Sócrates, Xen., *Mem.*, IV, 7, 2-3.

[33] Sobre las traducciones de Euclides, cfr. *Éléments*, M. Caveing ed., 1990, pp. 69 y ss. En las fuentes latinas encontramos algunas alusiones a Euclides (Cic., *De orat.* III, 33, 132), a los descubrimienos de Arquímedes (*Tusc.*, I, 25, 63; *De rep.* I, 14,

21-22; *De nat. deor*. II, 35, 88) y a Eratóstenes (Cic., *Att*. II, 6, 1; VI, 1, 18; Varr., *R.R.* I, 2, 3); citaremos además las referencias a Eratóstenes y a Posidonio en Vitrubio (*De arch*. VIII, 5, 3; I, 6, 9; VI, 1, 3-7), quien manifiesta un evidente interés por la historia de las ciencias, aunque no lo comprenda todo (cfr. G. Cambiano, *idem*, p. 101, quien insiste también en el descenso del interés teórico en esta época incluso en Grecia; cfr. E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, pp. 156 y ss. y 160, sobre los errores de Vitrubio); hay también definiciones de Euclides en el *De mesuris* de Balbo (97 L.); y en Censorino (*Metrologicorum frag*., Hutschl ed., 60-63). Sobre el interés por la geometría, por orden, Quint., *I.O*. I, 10, 37; Cic., *De orat*. I, 187; *Tusc.* I, 3, 5. Sobre las obras de geometría de Varrón, la tradición transmite dos títulos, *De mesuris* y *De geometria*, pero puede que sea la misma obra (K. G. Sallmann, *idem*, p. 11, n. 21; cfr. Ps. Boecio, p. 393 L. quien cita también una carta de Julio César sobre el origen de la geometría [p. 395 L.]; cfr. también Gelio, I, 20, 8: una definición de la línea atribuida a Varrón); sobre Diodoto, Cic., *Tusc.* V, 39, 113; sobre Posidonio, cfr. por ejemplo *De nat. deor*. II, 34, 88 (a propósito del planetario [recientemente, *nuper*] que realizó Posidonio, al que se denomina aquí *familiaris noster*); cfr. también *Att*. II, 1, 2; XVI, 11, 4. Sobre la relación de Posidonio con la élite romana, cfr. H. Strasburger, «Poseidonium on Problem of the Roman Empire», en *JRS*, 55, 1965, pp. 40-41. Sobre los métodos de Posidonio, cfr. también M. Laffranque, *idem*, pp. 122 y ss.; 283-284; 323-327; 415-416; y I. G. Kidd, «Posidonius as Philosopher-Historian», en *Philosophia Togata*, M. Griffin y J. Barnes eds., Oxford, 1988, pp. 38-50. Por lo que respecta al programa de Polibio, éste estaba, como lo demostró en primer lugar M. Vegetti (*Tra Edipo e Euclide*, Milán, 1983, pp. 163-165), fuertemente influenciado por el modelo de Euclides: la historia del mundo se concibe como una totalidad (unificada por la dominación romana) con un principio fiable, un *archè* (la primera guerra púnica, de la que derivan todos los acontecimientos: I, 3) y que el historiador erige en teoría, en modelo demostrativo, capaz de generar convicción en el lector (IV, 40, 1) —como los escritos de los geómetras— (cfr. G. Cambiano, «Archimede et la crescita della geometria», en *La Scienza ellenistica*, G. Giannantoni y M. Vegetti eds., Pavía, 1984, p. 138). Sobre el método geométrico en época imperial, citaremos el caso de Ptolomeo, que en el siglo II de nuestra era escribe una *Syntaxis mathematica* sobre los fenómenos celestes que se hizo famosa en el mundo árabe con el nombre de *Almagesto*: el propio título de la obra indica el carácter sistemático de su organización. También el médico Galeno utiliza este método basado en la demostración: cfr. M. Vegetti, *Tra Edipo e Euclide*, Milán, 1983, pp. 160 y ss. sobre todo; y los comentarios

de G. Cambiano, «Sapere e testualità nel mondo antico», en *La Memoria del sapere*, P. Rossi ed., Roma-Bari, 1988, pp. 86-89.

[34] Por orden, *De orat*. II, 142 (*describere*) y *Acad*. I, 4, 17.

[35] En el *Fedro* (265d y ss.), Sócrates dice que hay que seguir dos procedimientos: «Uno es, tomando en consideración el conjunto de lo que está diseminado por muchos lugares, llevarlo a una esencia única (idea), con el fin de manifestar, mediante la definición de cada uno, el objeto que en cada caso quiera enseñarse…» El otro es «ser capaz de cortar la esencia única en dos según las especies…». La dialéctica permite así «fijar su atención hacia la unidad, cuando sea la unidad dominante una multiplicidad». Este método inductivo se opone radicalmente, según él, al de los geómetras que proceden mediante hipótesis no demostradas y conclusiones (533b-c), es decir, por silogismos deductivos. Sobre el carácter geneológico de este proceso, cfr. L. Couloubaritsis, «De la généalogie à la généséologie», en *La Naissance de la raison en Grèce ancienne*, J.-F. Mattei ed., París, 1990, pp. 94 y ss.

[36] *Part. an*. I, 2, 642b, 12 (crítica a la dicotomía); cfr. E. de Strycker, «Concepts clés et terminologie», en *Aristotle on Dialectic, the Topics*, G. E. L. Owen ed., Oxford, 1968, pp. 144 y ss. (sobre la relación con las ideas); sobre la división en partes, cfr. J.-M. Le Blond, *Logique et méthode chez Aristote. Étude sur la recherche des principes dans la physique aristotélicienne*, París, 1939, pp. 292 y ss. Sobre la diferencia entre partición y división, cfr. D. Nörr, *Divisio und Partitio. Bemerkungen zur röm. Rechtsquellenlehre und zur antiken Wissenschaftstheorie*, Berlín, 1972, pp. 21 y ss. Sobre las divisiones estoicas: Cic., *Tusc*. IV, 5, 9; cfr. también *SVF*, III, 475; 903 (clasificación de las pasiones), y A. A. Long y D. N. Sedley, *idem*, I, pp. 190 y ss. Las dos últimas definiciones están sacadas de los *Top*. 28 y 29. Sobre la división y la partición, cfr. M. Talamanca, *idem*, *passim*.

[37] Sobre la definición del *nexum*: Varr., *L.L*. VII, 105; cfr. M. Bretone, *Techniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], p. 108 y *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, pp. 184-186. Sobre el edicto de Cicerón, cfr. *Att*. VI, 1, 15; cfr. A. J. Marshall, «The structure of Cicero's edict», en *AJPh*, 1964, p. 188. El método no se aplica en ningún caso a la estructura de su edicto, sino a la definición de sus diferentes elementos.

[38] *D*. I. 2. 2. 42 (Pomp., *Ench*): *ius civile primus generatim constituit*. Sobre esta expresión, cfr. A. Schiavone, *Nascità della giurisprudenza*, Roma-Bari, 1976, pp. 71 y ss. Sobre la definición del *nexum*, cfr. A. Schiavone, *Giuristi e nobili nella Roma repubblicana*, Roma-Bari, 1987, pp. 57-58. Se apreciará que en Escévola la definición a veces

fundamenta incluso toda la argumentación: cfr. *D*. IX. 2. 31 (Pablo) o *D*. XVII. 2. 30 (= Gayo, *Instit*. III, 149; ver también A. Schiavone, *Nascità della giurisprudenza*, Roma-Bari, 1976, pp. 141-142 y B. W. Frier, *The Rise of the Roman Jurists*, Princeton, NJ, 1985, pp. 160 y ss.

[39] Sobre los debates relativos a los géneros, cfr. Gayo, *Instit*. III, 188; Macr., *Sat*. III, 5, 1 (*hostiarum genera*); sobre Labeón, Gayo, *Instit*. III, 183; las definiciones de Cicerón se encuentran en *Top*. 28 y 31; Galeno, *De meth. med*. I, 1; Gelio, IV, 1, 17-23 (la crítica a los *veteres*): se trata de las definiciones de la palabra *penus* que propusieron Q. Mucio Escévola, Servio Sulpicio Rufo y Sabino. La última cita de Aulo Gelio está en IV, 1, 10.

[40] Sobre el género como *notio*, Cic., *Top*. 31; 83; cfr. también *Orat*. 10: «cualquiera que sea el asunto sobre el que se dispute con reflexión y método, hay que referirlo a la última forma y especie de su género» (*ad ultimam sui generis formam speciemque redigendum*). Ahora bien, justo antes de este pasaje, Cicerón ha precisado que *forma* traducía el griego *idea* y la referencia a Platón es explícita. El botánico Candolle, en el siglo XIX, escribía lo siguiente: «Para establecer una buena clasificación hay que reducir todas las plantas irregulares a sus tipos primitivos y regulares, aunque esos tipos sean a menudo difíciles de encontrar, algunos incluso ideales» (*Théorie élémentaire de la botanique*, citado en el artículo «Taxomonie» de la *Encyclopaedia Universalis*). Sobre Labeón y la lógica, ver M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari, 1987, *passim*.

[41] Por orden, Varr., *R.R*. I, 1, 11; Vitr., *De arch*. II, 7, 1; 10, 3; sobre las cuatro *partes*, Varr., *R.R*. I, 5, 1 (sobre las divisiones y subdivisiones en Varrón, cfr. J. E. Skydsgaard, *idem*, pp. 11 y ss.); Cels., *De med., Proem*. 9-10.

[42] Sucesivamente, Arist., *Anal. Post*. 76b, 11; Proclus, *Comment., Proem*. 72, 1 y ss. (y M. Caveing, *idem*, pp. 84). Sobre los átomos, cfr. Lucr., *De rer. nat*. II, 1005 y ss.: «de igual modo que en mis versos contemplas diferente la combinación y orden de las letras; pues aunque las palabras se componen en parte de los mismos elementos, en el orden difieren solamente; así en los cuerpos la naturaleza…» (sobre el modelo de la escritura, cfr. F. Desbordes, 1987; y G. A. Ferrari, «La scrittura fine della realtà», en *Siculorum gymnasium*, 33, 1980, pp. 84 y ss., quien sugiere que la letra del alfabeto fue posiblemente el modelo del átomo de Demócrito, lo que demostraría una vez más el papel de la escritura en esta reflexión sobre los fundamentos del saber). Sobre el lenguaje como paradigma, cfr. W. Leszl, «Linguagio e discorso», en *Il Sapere degli antichi*, II, M. Vegetti ed., Turín, 1992, pp. 35 y ss. Esta noción de elemento y la

comparación con las letras del alfabeto se convirtió a partir del siglo V en un lugar común de la cultura griega. Incluso servía en retórica para explicar la noción de lugar (cfr. *De orat.* II, 30, 130). Nos podemos preguntar en qué medida no favoreció la aparición del orden alfabético en el siglo III en Grecia y en el I en Roma. (Sobre la historia de este orden alfabético, cfr. L. W. Daly, *idem*; R. Blum, *idem*, pp. 109-132).

[43] En primer lugar, *De leg.* I, 17-18; luego *De rep.* III, 31, 43: mediante el razonamiento (*ut nunc ratio cogit*) demuestra además que la tiranía no es un Estado; *De rep.* II, 39, 65: *genera civitatum tria probabilia*; sobre el recurso a la historia para confirmar el postulado, cfr. *De rep.* II, 1, 3: *facilius autem quod est propositum consequor, si nostram rempublicam… ostendero. Consequor* pertenece al vocabulario de la lógica; *propositum* designa la tesis general que se ha planteado; *De rep.* II, 39, 66: «Si me he valido del ejemplo de nuestra ciudad… ha sido para que en la realidad de la ciudad principal pudiera verse lo que el discurso racional describía (*quale esset id quod ratio oratioque describeret*). Porque, si buscas el mismo tipo de forma óptima de gobierno sin el ejemplo de pueblo alguno, deberemos valernos de una imagen de la naturaleza». Semejante declaración señala claramente la relación de esta obra con el *De legibus*. La cita del *De officiis* está en III, 7, 33.

[44] Sobre la noción de «límite», cfr. P. Stein, *idem*, pp. 36-40. En razón del reducido número de fragmentos (Bremer, pp. 103-104), no se ha estudiado esta obra; se puede consultar, no obstante, R. Martin, *Recherches sur les agronomes latins et leurs conceptions économiques et sociales*, París, 1971, pp. 90 y ss.; B. Schmidlin, «Rhetorik, Dialektik und juristische Regelbildung», en *ANRW*, II, 15, Berlín-Nueva York, 1976, pp. 106-111, que ve en ellos la influencia de la retórica; y A. Magdelain, *De la royauté et du droit de Romulus à Sabinus*, Roma, 1995, pp. 196 y ss., quien señala el carácter dogmático de este texto.

[45] Sobre la relación de la física estoica con la geometría, cfr. Cic., *De fin*, I, 6, 20. Sobre Posidonio, cfr. fr. 46-47 E.K. y el comentario de I. G. Kidd, «Philosophy and Science in Posidonius», en *A&A*, 24, 1978, p. 12 (cfr. también M. Laffranque, *idem*, pp. 410 y ss.; I. G. Kidd, «Posidonius and Logic», en *Les Stoïciens et leur logique, actes du colloque de Chantilly, 18-22 sept. 1976*, París, 1978, pp. 273-284); sobre Sex. Pompeyo, cfr. *Brut.* 175; *De off.* I, 6, 19. En opinión de Plutarco (*Pomp.* 79) una de las esposas de Pompeyo el Grande, Cornelia, hija de Metelo Escipión, era «docta en geometría».

[46] Sucesivamente, *De orat.* I, 42, 189; II, 19, 83; Lineo, *Philosophie botanique*, § 151; M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, París, 1966, pp. 174-175 (trad. cast. *Las palabras y las cosas*, Madrid, Siglo XXI, 1984); Plinio, *N.H.* XXV, 16.

[47] La palabra de Catón está en Sal., *Catil.* 52, 11 (cfr. también Sal., *Hist.* I, 12 McG. [=Aug., *Civ. Dei* III, 17]: *Boni et mali cives appellati non ob merita in rem publicam omnibus pariter corruptis*…); luego sobre la nobleza: Cic., *Pro Mur.* 16; Sal., *Iug.* 85, 16-17 (discurso de Mario); L. Cincio, en *FGR*, p. 374, 5: una definición que posiblemente se puede comparar a la que Q. Mucio Escévola daba a la palabra *gentiles*: los *gentiles* son la gente que lleva el mismo *nomen*, que han nacido de padres libres y no han visto nunca disminuidos sus derechos cívicos (Cic., *Top.* 29). Sobre los órdenes en época imperial, cfr. C. Nicolet, *Rendre à César*, París, 1988, pp. 224 y ss.; W. Eck, «La riforma dei gruppi dirigenti», en *Storia di Roma*, II, 2, Turín, 1991, pp. 73 y ss.

[48] Sobre el censo, cfr. *Tab. Heracl.* 144 (Crawford, p. 368). Un buen ejemplo de transformación de la onomástica, el de Atesto, lo ha estudiado M. Lejeune, *Ateste à l'heure de la romanisation*, Florencia, 1978; sobre la Cisalpina, cfr. D. Foraboschi, *Lineamenti di storia della Cisalpina romana*, Roma, 1992, pp. 143 y ss.; sobre los nombres de los magistrados, cfr. E. Campanile et C. Letta, *Studi sulle magistrature indigene e municipali in area italica*, Pisa, 1979; sobre la palabra *sabellus*, cfr. E. T. Salmon, *Samnium and the Samnites*, Cambridge, 1967, p. 32.

[49] Arist., *Top.* 163b, 32-33: el lugar es un principio y una proposición común a varios argumentos, cfr. W. A. De Pater, *idem*, p. 173; 180 y ss. Sobre la definición ciceroniana: Cic., *Top.* 7; 9; 44: *argumentorum et rationum locos* (los lugares para la demostración y la argumentación); *De orat.* II, 30, 130 y ss. (*capita*; cfr. también 34, 146). Con Cicerón la dificultad reside, no obstante, en el hecho de que su concepción del lugar evolucionó a lo largo de su obra: cfr. B. Riposati, *Studi su Topica di Cicerone*, II, París, 1967, pp. 15 y ss. Sobre los lugares en general, cfr. la introducción de J. Brunschwig a los *Tópicos* de Aristóteles (CUF); cfr. también W. A. De Pater, *idem*, pp. 164 y ss.; y L. Pernot, *idem*; sobre los lugares de memoria, cfr. *Rhet. Her.* III, 16-24 (y F. Yates, *L'Art de la mémoire*, París, 1975[1966], pp. 13 y ss.).

[50] Sobre Jussieu, cfr. H. Le Guyader, «Objectivité et taxinomie: des systèmes et des méthodes à la classification naturelle», en *L'Ordre et la Diversité du vivant*, P. Tassy ed., París, 1991, pp. 78 y ss.; Lineo, *Philosophie botanique*, 1751; cfr. también F. Dagognet, *idem*, p. 113.

[51] Sobre el edicto de Augusto, Hyg., *De limit. constit.* p. 194, 9-16 L.; sobre el vínculo entre mapa y centuriación, cfr. F. T. Hinrichs, *idem*, pp. 59 y ss. Sobre la vocación política del catastro, E. Gabba, «Pero una interpretazione storica della centuriazione romana», en *Athenaeum*, 73, 1985, pp. 279-283; M. Clavel-Lévêque, «Cadastres et histoire: questions de méthode et approches comparatives», en *Structures agraires en Italie centro-méridionale, cadastres et paysages ruraux*, G. Chouquer, M. Clavel-Lévêque y F. Favory eds., Roma, 1988, pp. 7 y ss.; sobre la vocación administrativa, cfr. C. Moatti, *Archives et partage de la terre dans le monde romain (IIe s. av.-Ier s. ap. J.-C.)*, Roma, 1993; sobre las ciudades en damero, cfr. P. Gros y M. Torelli, *Storia dell'urbanistica, II. L'urbanistica romana*, Roma-Bari, 1988, pp. 127 y ss.

[52] Vitr., *De arch.* II, 8, 2; Plinio, *N.H.* XXXVI, 171-172. El *reticulum* tiende a reemplazar al *incertum* que suponía la trabazón de la materia y no un reticulado: Vitr., *De arch.* II, 8, 1; cfr. M. Torelli, «Innovazione nelle tecniche edilizie romane tra il. I sec. a.C. e il I sec. d.C.», en *Tecnologia, economia e società nel mondo romano*, Como, 1980, pp. 235-251; cfr. también A. Gara, «Progresso tecnico e mentalità classistica», en *Storia de Roma*, II, 3, Turín, 1992, especialmente pp. 367 y ss.; por último, Varr., *L.L.* VI, 64: *ut olitor disserit in areas sui cuiusque generis res, sic in oratione qui facit, disertus*; sobre Castor, Plinio, *N.H.* XXV, 5, 9; sobre la comparación con los jardines de estilo francés, R. Martin, *idem*, p. 246.

[53] Sobre la urbanización vinculada a la municipalización, cfr. E. Gabba, «Urbanizzazione e rinnovamenti urbanistici nell'Italia centromeridionale», en *SCO*, 21, 1972, pp. 73 y ss.; «Considerazioni politiche ed economiche sullo svilupo urbano in Italia nei secoli IIe I a.C.», en *Hellenismus in Mitteitalien*, P. Zancker ed., Göttingen, 1976, pp. 315-326; C. Letta, «I santuari rurali nell'Italia centro-apenninica», en *MEFRA*, 104, 1992, pp. 109-124 (sobre los santuarios); U. Laffi, «Sull'organizzazione amministrativa dell'Italia dopo la Guerra Sociale», en *Akten d. VI Intern. Kongresses f. Gr. und Lat. Epigraphik*, Munich, 1972, pp. 37-53 (sobre el papel preeminente del municipio); y E. Gabba, «I municipi e l'Italia augustea», en *Continuità e trasformazioni fra Repubblica e Principato*, Bari, 1991, pp. 69-81 (sobre la unificación del antiguo *ager romanus*).

[54] La bibliografía acerca de las leyes municipales se encuentra reunida en *Roman Statutes I*, M. Crawford ed., Oxford, 1995, pp. 355-358; sobre la municipalización antes de la Guerra Social, ver M. Humbert, *Municipium et civitas sine suffragio. L'organisation de la conquête jusqu'à la guerre sociale*, Roma, 1978; G. Luraschi, *idem*, pp. 56 y

ss.; sobre las regiones y las divisiones, cfr. R. Thomsen, *The Italic Regions from Augustus to the Lombard Invasion*, Copenhague, 1947; C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988, pp. 201 y ss.; «Lo origine des *regiones Italiae* augustéennes», en *CCG*, 2, 1991, pp. 74-97; E. Lo Cascio, «Le tecniche dell'amministrazione», en *Storia di Roma*, II, 2, Turín, 1991, pp. 118-191. Sobre el estado de las tribus después de la integración de los itálicos, cfr. L. Ross-Taylor, *The Voting Districts of the Roman Republic*, Roma, 1960, pp. 101 y ss. Para Roma, se acepta hoy en día la cifra de 265 *vici* que da Plinio (*N.H.* III, 66) (cfr. A. Fraschetti, *idem*, p. 272, n. 76; y en general sobre la división de Roma, pp. 266 y ss.; cfr. también E. Lo Cascio, *ibid.*, p. 126). No obstante, una cuestión queda sin resolver: si bien en Roma las regiones sirvieron también de base para la organización administrativa de la ciudad (los servicios de policía y de vigilancia se reparten en función de estas nuevas entidades), en cambio en Italia su función suscita perplejidad: no tenemos ningún testimonio que pruebe que el sistema regional tuvo un uso concreto. La hipótesis de G. Tibiletti, que C. Nicolet retoma, según la cual éstas sirvieron de base para la reorganización de los archivos públicos, parece la más convincente (cfr. C. Nicolet, «L'origine des *regiones Italiae* augustéennes», en *CCG*, 2, 1991, pp. 74-97, quien se apoya especialmente en Plinio, *N.H.* VII, 49, 3). Podemos preguntarnos también si con este recurso Augusto no trataba acaso de cimentar la unidad de la península, creando una cierta continuidad entre las regiones romanas y las regiones itálicas. Una concepción como esta implicaría, no obstante, la existencia de un proyecto augusteo, una idea que está lejos de contar con unanimidad (cfr. W. Eck, «Augustus» administrative Reformen: Pragmatism oder systematischen Planen?», en *ACD*, 29, 1986, pp. 105-120).

[55] Sucesivamente, Cic., *De orat.* II, 34, 147 (Antonio); Front., *De aquaed.* 17, 3-4; Hyg., p. 202, 1-4 L.

[56] Por orden, Varr., *R.R.* I, 2, 13; Plat., *Rep.* VII, 534e (cfr. P. Boyancé, *Études sur l'humanisme cicéronien*, Bruselas, 1970, 148 y ss.); Cic., *De orat.* I, 188; Vitr., *De arch.* IV, *praef.* 1; también *De arch.* V, *praef.* 5 y E. Romano, *idem*, pp. 185 y ss.

[57] Cic., *De orat.* III, 30, 119; I, 42, 190; II, 19, 79.

[58] Las fuentes relativas a la obra de Cicerón se encuentran en Bremer, p. 130 (Gelio, I, 22, 7; Charis, *G.L.* I, 138). Sobre la *ratio* en Vitrubio, cfr. *De arch.* II, 1, 8; cfr. también V, *praef.* 5 y el comentario de P. Gros en la edición de CUF, libro III, p. xxxvi; lvi y ss.; y libro IV, pp. 41-44; cfr. también E. Romano, *idem*, pp. 185 y ss. Sobre la elección de Varrón, cfr. Aug. *Civ. Dei* VI, 3. Sobre el orden de Escévola, cfr.

A. Schiavone, *Nascità della giurisprudenza*, Roma-Bari, 1976 y 1990, p. 444. Por lo que respecta a la expresión «expertos en cosas divinas y humanas», designa en principio al *Pontifex maximus*, y luego también a los juristas —se encuentra hasta en el *Digesto* — y a los filósofos. Cfr. Fest. p. 200, 3 L.; Cic., *Acad.* I, 3, 9 (elogio a Varrón); Cic., *De orat.* III, 33, 134; Tac., *Ann.* III, 70 (elogio a los juristas); *D.* I. 1. 10. 2 (definición de la jurisprudencia); Cic., *De off.* I, 43, 153 (definición de la *sapientia*); Sen., *De ben.* VII, 2, 4. Por lo que respecta a la cuatripartición de Varrón, cfr. *L.L.* V, 12: «casi todas las cosas se vinculan a esta cuádruple categoría y se muestran eternas. En efecto, jamás existe el tiempo al margen del movimiento…; tampoco existe movimiento donde no hay espacio y cuerpo; en fin, cuando un cuerpo se mueve, en ese momento tenemos la acción. En resumen, el espacio y el cuerpo, el tiempo y la acción son la cuadriga de los principios fundamentales (*initia*)». Esta cuatripartición se encuentra en numerosos textos de Varrón, por ejemplo el *De poetis* (cfr. H. Dalhmann, *idem*), el *De lingua latina* o incluso el *Commentariolum* dedicado a Pompeyo (Gelio, XIV, 7). Según M. Villey, hace referencia a las categorías de los gramáticos y dialécticos griegos («Logique d'Aristote et droit romain», en *Leçons de la philosophie du droit*, 1957, cap. ix; y *Recherches sur la littérature didactique de droit romain*, París, 1945, p. 36). Un sistema que encontramos nuevamente en las *Institutiones* de Gayo, por ejemplo, pero de forma reducida (*res* y *personae*). Cicerón también lo aplica, especialmente en *De inventione*: cfr. A. Michel, *Rhétorique et philosophie chez Cicéron*, París, 1960, p. 227. No obstante, Cavazza (*Studio su Varrone etimologo e grammÁtico*, Nápoles, 1981) ve en esta división la influencia de la división estoica, el espacio y el tiempo. Por lo demás, el propio Varrón se vincula a Pitágoras (*L.L.* V, 11). Para una puesta en perspectiva de la cuestión, ver algunos comentarios en P. Catalano, «Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano», en *ANRW* II, 16, 1, Berlín-Nueva York, 1978, pp. 447-448 y n. 12.

[59] Sobre *tota Italia*: *De dom.* 5; *Pro Sest.* 16; 25; 36; 38; *De prov. cons.* 43 (sobre el papel de este tema en el último siglo, ver también R. Syme, *La Révolutión romaine*, 1967[1939], pp. 264 y ss. (trad. cast. *La revolución romana*, Madrid, Taurus, 1989); E. T. Salmon, *The Making of Roman Italy*, Londres, 1982, último capítulo); sobre la opinión pública itálica, cfr. E. Noè, «Consenso politico nella Roma repubblicana», en *Studi di storia e storiografia antiche per E. Gabba*, 1988, pp. 21-116; sobre la unión de los *boni*, Cic., *Catil.* I, 32; *De leg. agr.* II, 3; 7; *Att.* VII, 7, 5; sobre la *concordia*, en último lugar, C. Nicolet, *L'Ordre équestre à l'époque républicaine*, Roma, 1966, pp. 633 y ss.; sobre el *consensus*, *Phil.* III, 2; VI, 18; XIV, 15-16. Estas nociones se han comentado a menudo desde el punto de vista de sus presupuestos filosóficos: cfr. A. Michel, «La notion de

consensus chez Cicéron», en *Sodalitas*, *Mélanges Guarino*, I, 1984, pp. 203-217, según el cual Cicerón sueña en primer lugar, como Platón, con una ciudad de gente moralmente irreprochable; y luego por influencia del estoicismo insiste sobre todo en el vínculo social; cfr. en el mismo sentido E. Buchner, *idem*, p. 123 (para las influencias estoicas); D. Frede, «Constitution and Citizenship: Peripatetic Influence on Cicero's Political Influence in the *De re publica*», en *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, W. W. Fortenbaugh y P. Steinmetz eds., New Brunswick, NJ, 1989, pp. 84 y ss., destaca, por el contrario, la influencia de Aristóteles. Sobre las implicaciones políticas, ver E. Lepore, *idem*, pp. 178 y ss.; y 344 y ss.

[60] Sobre la clemencia de César, cfr. Cic., *Fam*. IV, 4, 4; sobre el tribunado, cfr. *De har. resp*. 43-44; *De leg*. III, 16-17; 23-26, donde destaca su función moderadora; cfr. también E. Lepore, *idem*, pp. 213 y ss. La definición de *optimates* está sacada del *Pro Sest*. 97. Sobre la persistencia de los órdenes, reenviamos por ejemplo a *De leg*. III, 28.

[61] Por orden, *De rep*. I, 25, 39; cfr. también I, 32; sobre la noción de contrato, cfr. los comentarios de F. Cancelli, «*Iuris consensus* nella definizione ciceroniana di *res publica*», en *Studi Donatuti*, I, Milán, 1973, pp. 245 y ss.; A. A. Anselmo, *Ius publicum, ius privatum in Ulpiano, Gaio e Cicerone*, Palombo, 1983; sobre la tiranía, *De rep*. III, 31, 43; sobre las facciones, cfr. III, 32, 44: «Tú ves que incluso la ciudad que está por completo en poder de una facción no puede llamarse verdaderamene Estado».

[62] Cic., *Pro Balb*. 8, 20-22; en efecto, teóricamente no se puede hacer entrar o salir de la ciudadanía romana por obligación. Sobre el tema, citaremos por ejemplo W. V. Harris, «Was Roman Law Imposed on the Italian Allies?», en *Historia*, 21, 1972, pp. 639 y ss. B. Albanese, «Osservazioni sull'istituto del fundus fieri e si municipia fundana», en *Studi Domututi,* I, Milán, pp. 1 y ss.; E. Gabba, *L'Italia romano,* Como, 1994, pp. 193 y ss.

[63] Sobre la idea de *communio*, cfr. A. A. Anselmo, *idem*, pp. 176 y ss.; sobre la tesis epicúrea, cfr. V. Giuffrè, *idem*; V. Goldschmidt, «Le fondement naturel du droit positif selon Épicure», en *APhD*, 21-22, 1976, pp. 183 y ss.; sobre la *utilitas publica* en Cicerón, ver G. Jossa, «L'*utilitas rei publicae* nel pensiero imperiale dell'epoca classica», en *StudRom*, 11, 1963, pp. 387 y ss.; J. Gaudemet, «*Utilitas publica*», en *RHD*, 29, 1951, pp. 465-499 y *Études de droit romain*, Camerino, 1979; sobre la igualdad jurídica, cfr. *Pro Caec*. 70: *quod aequabile inter omnes atque unum omnibus esse possit* (cfr. también *De orat*. I, 42, 188; *De rep*. I, 32, 49). Sobre la actitud individualista de los *nobiles* y el

ideal ciceroniano, cfr. *De off.* I, 85-86; sobre los buenos gobernantes, cfr. J.-L. Ferrary, «Stateman and Law in Cicero's Political philosophy», en *Justice and Generosity*, A. Laks y M. Schofield eds., Cambridge, 1995, pp. 48-73.

6

LA CONSTRUCCIÓN DEL UNIVERSO ROMANO

Roma ea fuit civitas ex nationum conventu instuta.

La ciudad de Roma se formó por la reunión de pueblos.

Quinto Cicerón, *Carta a su hermano Marco (Comn. Pet.* 54).

La racionalidad romana sigue un doble camino: el de la pluralidad que nace de la crítica y de los debates, y el de la unidad que surge de la investigación formal. Dos caminos y dos actitudes aparentemente contradictorias. Y, sin embargo, en Roma, la una no excluye la otra. ¿Impide el reconocimiento de la diversidad trabajar para la unificación? El municipio es la forma general que adoptan las comunidades aliadas de Italia una vez que se integran en la ciudadanía romana, pero, en el plano local, subsisten los particularismos de todo género (instituciones, lengua, prácticas religiosas): el consenso al que apela Cicerón es la base de un orden racional que, sin embargo, no suprime el orden de la tradición. A la pregunta de cómo constituir un estado pluriétnico y cómo hacer de la diversidad de hombres y lenguas una sola unidad, los romanos respondieron que en cierto modo existen dos niveles: el de los acontecimientos, anclado en la diversidad, y ese otro, más formal (y romano) de la unidad. No hay duda de que la rapidez de la conquista y la necesidad de organizarla simultáneamente en todas las regiones les obligó a mantener la diversidad de las costumbres y de los estatutos locales, conservando, por ejemplo, en Egipto una parte de la burocracia faraónica y ptolemaica, en Sicilia los antiguos reglamentos del rey Hierón, en Asia los del rey de Pérgamo… Crear

era para ellos adoptar y adaptar: la pluralidad formaba parte de su universo. Y para definir su propia identidad, no lo hicieron de otro modo. La construyeron sobre este doble plano de pluralidad y de unidad de manera reflexiva, cuando entre tantos pueblos itálicos convertidos de repente en conciudadanos, entre griegos y bárbaros, se preguntaron quiénes eran. Y esto les permitió proponer un modelo de universalidad.

Sobre la pluralidad: el extranjero en sí mismo

Los relatos sobre el origen

El origen de Atenas no planteaba ninguna duda a sus habitantes: ellos se definían como autóctonos, nacidos de la misma Tierra. La unidad étnica de todos los ciudadanos se admitía oficialmente, al menos desde el siglo v, y por ello Atenas reivindicaba la hegemonía sobre toda Grecia. La autoctonía era la justificación étnica de su superioridad política. Los griegos distinguían otros dos modelos de fundación: por inmigración (como era el caso de numerosas colonias) y por mezcla de pueblos. Pero para los atenienses «un pueblo y una ciudad tienen un origen honorable cuando sus habitantes son autóctonos o están establecidos en el territorio desde hace mucho tiempo». Los prejuicios son persistentes. Todavía en época de Augusto, un historiador romano de origen galo, Trogo Pompeyo, evocaba el nacimiento glorioso y puro de Atenas, y escribía sin titubear: «no dieron origen a la ciudad ni extranjeros ni desechos de un pueblo reunidos de todas partes, sino que nacieron en el mismo suelo que habitan y su patria es también su origen». El galo no hace sino utilizar un lugar común: para el origen de Roma,

utiliza otra expresión también estereotipada, pero peyorativa esta vez, la de «maraña de extranjeros» (*colluvies convenarum*). Es curioso que la fórmula aparezca una sola vez en todas sus *Historias* en un discurso atribuido a Mitrídates, rey del Ponto. ¿Serían palabras anti-romanas?

Los relatos romanos sobre el origen, ya sea el mito troyano o la leyenda de los gemelos Rómulo y Remo, no tienen nada de la grandeza de los atenienses. Corresponden a dos géneros de fundación menos prestigiosos, la inmigración y sobre todo la mezcla, y atestiguan hasta qué punto los romanos pudieron parecer despreciables para algunos. Lo más sorprendente es que estos relatos son antiguos y no son todos de invención griega. Queda por examinar de qué modo los utilizaron los romanos. Los mitos de origen tienen un interés excepcional para comprender la visión que los pueblos tenían de sí mismos. Poco importa, ya sean antiguos o recientes, que se les conceda credibilidad o no, a condición de que se haga referencia a ellos como a modelos identitarios. Ahora bien, es precisamente a través de los mitos que son objeto de discusión a fines de la República, una época crucial para la construcción de la tradición romana, como los romanos afirmaron su identidad: y ésta respondía a la pluralidad [1].

La leyenda troyana. Cuando Roma apareció en la escena internacional, a partir de los siglos IV y III, circulaba todo tipo de rumores sobre su origen: ¿era una ciudad griega o bárbara?, ¿había sido fundada por el troyano Eneas, por el griego Ulises o por una banda de cuatreros con un tal Rómulo a la cabeza?

Fueron los griegos los que convirtieron a Eneas en el fundador de Roma. Ya en el siglo V, Helánico de Lesbos sostenía esta tesis y establecía un vínculo entre Eneas y Ulises, una tradición que gozó de gran predicamento hasta el siglo III, y posiblemente en este contexto haya que situar la traducción de la *Odisea* de Livio Andrónico. A partir del siglo III, la leyenda propiamente troyana tiende a reemplazar esta tradición: Ulises desaparece

del relato [2]. Para algunos griegos, Eneas seguía siendo el fundador de Roma, pero desde ese momento se planteó la cuestión de la adecuación con la leyenda de los gemelos; para otros, que estaban de acuerdo con la tradición latina, se convierte en el fundador de Lavinio. Dentro de esta última tradición, algunos interpretan este hecho como una traición a su patria, lo que desvalorizó tanto a los troyanos como a los romanos en relación a los griegos. Otros, por último, afirman el origen griego de los romanos como Aristóteles, que desconoce a Eneas, Heráclides de Lembos en el siglo II, y sobre todo, a fines del siglo I, Dionisio de Halicarnaso, según el cual los troyanos son de hecho griegos, es decir, una raza pura, como los aborígenes, los pelasgos y los arcadios —todos ellos pueblos presentes en la fundación de Roma—; y estos griegos se mezclaron poco a poco con los itálicos. Por el contrario, para Demetrio de Scepsis, los troyanos nunca estuvieron en Italia y Eneas murió en Troya —Roma era, por tanto, una ciudad bárbara—, mientras que según Estrabón los romanos no eran ni griegos ni troyanos, sino más bien bárbaros; y para él no existían razas mezcladas.

Nuestro resumen no pretende ser exhaustivo. Entre el siglo V y el I, se pueden registrar más de una treintena de versiones griegas del mismo tema. Según Dionisio de Halicarnaso, la mayoría atestigua «que la historia antigua de la ciudad de Roma todavía es desconocida para casi todos los griegos» y «algunas opiniones no verdaderas, sino fundadas en relatos que han llegado a sus oídos por casualidad, han engañado a la mayoría». Podría haber añadido que algunas se elaboraron en un contexto anti-romano. En la medida en que conocemos los detalles, sea cual sea la versión, todas desarrollan la misma idea: ya fueran griegos, troyanos o bárbaros, los romanos eran extranjeros en Italia [3].

En Roma el origen troyano se aceptó de forma general desde al menos el siglo IV, independientemente de los desarrollos de la misma leyenda en Etruria y Lavinio; constituía de algún

modo un «núcleo duro», pero se interpretaba y apreciaba de forma diversa según las épocas, ya fuera en un sentido favorable a un acercamiento a los griegos, o para desmarcarse de ellos. En cualquier caso tuvo que adaptarse a la leyenda de los gemelos, sin duda más antigua. Por ello, mientras algunos griegos convirtieron a Eneas en el fundador de Roma, los romanos dejaron a Eneas en el Lacio y a Rómulo en Roma. En la tradición latina, en efecto, Eneas llega a Italia, donde funda Lavinio, y treinta años después su hijo, Ascanio, funda Alba Longa, la futura metrópolis de Roma. Así pues, Eneas es el ancestro prestigioso de la raza romana —y durante toda la historia del imperio, los Penates romanos permanecieron en Lavinio, signo de la antigüedad de la leyenda troyana—, pero en ningún caso el padre de Roma: este papel lo desempeñan los dos gemelos [4]. No obstante, en el siglo II por influencia de las múltiples tradiciones griegas, existe en Roma un verdadero debate sobre la llegada de Eneas a Italia y su trascendencia. Albino escribió una obra, *De adventu Aeneae,* y Accio convirtió a Eneas y a Antenor, fundador de Padua, en héroe de una obra de teatro. En la última década del siglo II, Lutacio Catulo retoma (¿posiblemente por razones políticas, por oposición a Mario cuya esposa, Julia, se consideraba descendiente de Venus?) el motivo de la traición de Eneas en sus *Communes historiae*, mientras que Sisena, contemporáneo de Sila, afirma que «sólo Antenor cometió traición» [5].

La historiografía romana destacó igualmente otras influencias en la formación del pueblo romano —griegos, aborígenes, sabinos—, cuyo origen era necesario determinar… Fabio Píctor tenía a los aborígenes por griegos y atribuía al rey arcadio Evandro la importación del alfabeto a Italia. Después de él, Catón no pudo negar por completo la aportación de los griegos, pero disminuyó su importancia, negando especialmente cualquier parentesco del latín con su lengua. Reconocía también el carácter griego de los aborígenes pero de forma bastante vaga, y por otra parte insistía en su sumisión a los troyanos, los ver-

daderos importadores de la civilización, y luego a los sabinos [6]. Varrón, por su parte, presentaba al pueblo romano como descendiente a la vez de los aborígenes y de los sucesivos invasores que habrían aculturado a estos primeros: pelasgos, arcadios y lidios. Si bien habían sufrido la influencia extrajera y habían acogido a extranjeros, los aborígenes eran indígenas en Italia, más exactamente sabinos que se instalaron en el sitio de Roma, sesenta años antes de la guerra de Troya, con su rey Fauno; este último habría ofrecido después el Palatino al rey arcadio Evandro; y por último, durante el reinado de Latino, unidos a los troyanos, habrían tomado el nombre de latinos y durante el de Rómulo, el de romanos. Éste era más o menos el relato de las *Antigüedades*. De este modo, la raza romana a la vez que tenía un origen indígena, era el resultado de la mezcla sucesiva de sabinos, troyanos, latinos y griegos. El «patriotismo» de Varrón, sabino originario de Reate, que algunos se complacen en destacar, no era exclusivo de él: Varrón insistía en otra parte en la unificación de las influencias gracias a Rómulo [7].

Varrón fijó definitivamente la lista de las escalas de Eneas antes de su llegada a Italia, y fue él también el primer historiador que estableció un vínculo entre Venus y el Eneas latino. Antes de él, sólo la *gens Iulia* lo reivindicaba: en el 89, el censor L. Julio César, que había acuñado monedas con la efigie de Venus, restituyó su territorio sagrado a la diosa Atenea Ilias en homenaje a una antigua ascendencia y le concedió la *immunitas*, la exención de cualquier canon. Con César, este aspecto de la leyenda troyana se reafirmó incluso de forma más ostensible: ya en el 68, en la oración fúnebre de su tía Julia, exaltaba el glorioso origen de los *Iulii* como descendientes de Venus; un denario del 47-46 mostraba igualmente a Eneas en su huida con Ascanio y el Paladio; y por último su foro, dominado por el templo de Venus Genitrix, daba un aspecto dinástico a esta exaltación, que se impondrá en la *Eneida* de Virgilio [8].

Rómulo y Remo. Al igual que el mito de Eneas, el episodio de la fundación romúlea presenta numerosas variantes. Sus elementos aparentemente crueles e inmorales (la banda de ladrones, la presencia de la loba y la muerte de Remo) han hecho dudar de su antigüedad: algunos han visto en ella más bien una fábula reciente, inventada en un entorno anti-romano. Es cierto que una historiografía hostil a Roma, que nació sin duda en la época de Pirro, en el siglo III (puesto que se atestigua en Jerónimo de Cardia), y que luego retomaron los historiadores favorables a Anibal y en el siglo I en el entorno de Mitrídates, insistía en el carácter vil de esta ciudad, compuesta en su origen por cuatreros y esclavos fugitivos, que se refugiaron en el Palatino en el *asylum* que les ofrecía Rómulo; es verdad también que Dioniosio de Halicarnaso, favorable a Roma, consideraba que esta versión era errónea [9]. El argumento, no obstante, sigue siendo bastante débil: si la leyenda hubiera nacido en un contexto hostil, ¿podemos acaso imaginar que los romanos la habrían hecho suya?

Parece de hecho que la leyenda de Rómulo y Remo se conocía al menos desde el siglo IV ya que según Tito Livio se representó en un relieve en el 296. Además, a partir de fines del siglo III, se convirtió en la versión oficial: Fabio Píctor, que parece escribir para dulcificar la imagen de Roma ante los griegos, al igual que otros analistas, transmite la historia de la loba. ¿Era ésta tan conocida y tan antigua que no podía eludirla? Ciertamente no todas las versiones concuerdan, algunas están más edulcoradas que otras. Cicerón, por ejemplo, no hace ninguna alusión a los cuatreros. Rómulo es un pastor que pecó (*peccavit*) al matar a su hermano y que abrió la ciudad a los extranjeros. En cuanto a las familias primitivas, se trataba de «grandes familias» (*familiae amplissimae*) del mismo modo que las sabinas raptadas eran de «alta cuna» [10].

Tito Livio transmite la versión latina de la leyenda más completa, en un texto que no deja de recordar el tono de Salustio.

Tito Livio describe a los compañeros de Rómulo como «hombres rudos» e insiste además en la fundación del *asylum*, «donde se refugió, procedente de los pueblos vecinos, toda una multitud indiferenciada, sin distinción de libres ni esclavos, y este contingente fue el primero en vistas a la naciente grandeza». Esta tradición sin matices retoma todos los temas de cariz antiromano pero los convierte en positivos; y se opone de este modo a la versión ennoblecedora de Dionisio: entre los refugiados había incluso esclavos. Poco importa que el derecho de asilo sea de origen griego: la tradición romana hace hincapié en los efectos beneficiosos de esta fundación que permitió ampliarse a Roma. «Un gran número de aventureros abandonaron sus lugares y vinieron en masa», había escrito también Catón. «Gracias a esta afluencia, el estado prosperó». Plutarco, por su parte, describirá a estos «esclavos y hombres sediciosos» que se reunieron alrededor de Rómulo y de Remo, y que Alba no aceptaba; «echados los primeros cimientos de la ciudad, levantaron un templo de refugio para los que a él quisieron acogerse, llamándole del dios Asilo; admitían en él a todos, no devolvían los esclavos a sus dueños, no el deudor a su acreedor, no el homicida a los magistrados». Y continúa con el relato de la fundación de la ciudad, después de la muerte de Remo, siguiendo un ritual religioso concreto: «en lo que ahora se llama comicio se abrió un hoyo circular, y en él se pusieron primicias de todas las cosas que por ley nos sirven como provechosas, o que por naturaleza usamos como necesarias; y de la tierra de donde vino, cada uno cogió y trajo un puñado, que lo echó también allí y se mezcló todo. Dan a ese hoyo el mismo nombre que al cielo, *mundus*» Para los romanos el *mundus* era el *umbilicus urbis*, el centro de la ciudad y el lugar de paso al mundo del más allá. Era un lugar extremadamente simbólico, el lugar donde todo se mezclaba [11].

La especificidad romana: la mezcla de los pueblos

La interpretación de las leyendas de Eneas y de los gemelos plantea innumerables cuestiones, y especialmente las siguientes: ¿por qué los romanos «eligieron» como ancestros a los troyanos, es decir, a los vencidos?, ¿por qué su relato de fundación contenía tantos elementos violentos? T. Mommsen creía que la leyenda de los gemelos era una tradición inventada a comienzos de la República para justificar la dualidad de los cónsules, mientras que recientemente se ha propuesto considerarla el recuerdo de dos ancestros fundadores. Sin tratar de explicar la formación de una leyenda cuyos elementos se encuentran en otras civilizaciones, nos podemos preguntar qué significado le daban los romanos de fines de la República, qué valores reconocían en ella, cuando toda la tradición griega la utilizaba en un sentido hostil. ¿No podemos ver en ella acaso, más allá de la fidelidad a las antiguas tradiciones, una voluntad de oponerse a los modelos griegos —un modo de afirmar su originalidad—?

Con la intención de contar los orígenes de los africanos, Salustio recuerda a los primeros habitantes, gétulos y libios, como a «hombres rudos e inciviles, que no se regían por norma, ley o autoridad de nadie; errantes y vagabundos». Luego, un buen día, fueron civilizados por los descendientes de Hércules. El modelo del pueblo aborigen sin ley que se civiliza de este modo por la influencia de un pueblo superior (de origen griego) venido del exterior, era frecuente en la etnografía griega antigua, cuando se trataba del origen de los bárbaros. Varrón, entre otros, lo utiliza en este mismo sentido. Pero lo más interesante es que Salustio recurre a él también para explicar el origen de Roma —los troyanos civilizaron a los aborígenes sin ley —, y su versión presenta de hecho numerosas afinidades con la de Catón sobre de los latinos [12]. Según esta interpretación que adopta la bipartición griega del género humano, los romanos se encuentran, así pues, del lado de los bárbaros.

Semejante idea no habría suscitado mucho entusiasmo en el siglo II. Si bien es cierto que Plauto hacía reír a su público

cuando traducía «latino» por «bárbaro»; a algunos de sus contemporáneos les irritaba que se pudiera clasificar a los romanos en esta categoría, si creemos las agudas reflexiones de Catón sobre el tema o la inquietante pregunta que planteaban los interlocutores de *De re publica*: ¿eran los romanos de Rómulo bárbaros? Estos tres ejemplos prueban, sobre todo, que el encuentro con los griegos fue determinante en el cuestionamiento que los romanos hicieron de su propia identidad; pero también que el papel de Roma no fue despreciable en las transformaciones del modelo bipartito impuesto por los griegos [13].

La mezcla de razas. Es a Atenas a la que Roma se contrapone. En todas las variantes, en las que los romanos se reconocen descendientes ya sea de los troyanos de Ulises, de los arcadios de Evandro o incluso de los aborígenes, la tradición hace hincapié en la mezcla de razas desde el momento de la fundación de Roma. Salustio evoca la unión extraordinariamente rápida de los troyanos y de los aborígenes, «a pesar de ser de linaje diferente, diversa lengua y distintas costumbres», Tito Livio destaca el modo en que Rómulo «hizo un pueblo homogéneo de esta multitud», Varrón habla de una ciudad *triplex*, compuesta por sabinos, troyanos y aborígenes… Mediante estos relatos de los orígenes, no solamente los romanos hacían justicia a la causa de los vencidos —gracia a Roma, Troya tiene en cierto modo una nueva oportunidad— y dándole la vuelta, la convierten en la condición de su *aeternitas*, sino que en contra de la mayor parte de los griegos que desprecian cualquier *genus mixtum*, los romanos basan su identidad en esta idea de «mezcla de sangre» —que es además la metáfora que utilizan para hablar del matrimonio [14]—. La propia noción de ciudad y de ciudadanía tenía que verse afectada.

Los debates sobre la autoctonía atestiguan claramente que los romanos de fines de la República fueron muy conscientes de esta oposición. Cicerón ya se burlaba de esta tradición: «los atenienses inventaron que habían salido de la tierra como esos

ratoncillos que salen de los campos». Después de él, Dionisio de Halicarnaso, que creía en la pureza (griega) de la raza romana en el origen, desacredita el modelo, mientras que Tito Livio lo denuncia como «una estratagema de la que se valen habitualmente los fundadores de las ciudades; atrayendo hacia ellos a una multitud de hombres oscuros y desconocidos, pretenden luego que es la tierra misma la que cría a los ciudadanos» (*natam e terra sibi prolem ementiebantur*). La autoctonía, y con ella la «etnicidad», según la expresión de los sociólogos contemporáneos, es una construcción cultural, una ficción política, el resultado de lo que E. Hobsbawm ha descrito como la «invención de la tradición». Podemos dudar de que Tito Livio denunciara concretamente el mito ateniense, banalizando al mismo tiempo la fundación de Roma. Después de él, Censorino se burlará más explícitamente incluso de las «toscas ficciones» mediante las que atenienses, tesalios y etruscos se proclamaban autóctonos. Para un romano, toda raza está mezclada, la identidad de una ciudad no es en ningún caso étnica [15].

No obstante, evitemos las simplificaciones. Parece que el modelo ateniense y el de los etruscos tentaron a algunos romanos a fines del siglo I, mientras que comenzaba a aparecer la idea de consaguineidad con los itálicos. Varrón describe a los aborígenes como autóctonos (en el sentido amplio de «indígenas», aunque hay que precisar que no son más que uno de los elementos constitutivos de la raza romana), y sobre todo Virgilio convierte a los troyanos en descendientes del rey Dárdano, que antaño había partido de Crotona para fundar Troya.

Los mismos relatos sobre los orígenes difieren según las épocas y las naciones en cuanto a su sentido y sus repercusiones. Cuando los franceses se proclamaron hijos de Franción, hijo a su vez del troyano Héctor, esto será una prueba de nobleza, de antigüedad, y sobre todo de unidad nacional: «la mayor ventaja del mito era probablemente que anclaba la solidaridad nacional en los vínculos de sangre… Todos, nobles y no

nobles, son troyanos». La faceta oculta del mito —los franceses son extranjeros en su tierra— será en cambio silenciada a lo largo de los siglos, incluso eliminada. Los troyanos, se declara en el siglo xv, son de hecho antiguos galos establecidos en Asia: el mito del retorno otorga de este modo a los franceses su nobleza y legitima su instalación en la Galia. Al igual que lo harán los franceses del siglo xv, Virgilio transforma a los troyanos en antiguos emigrados itálicos y hace del viaje de Eneas un *nostos*, un retorno hacia el origen. La idea del retorno adquiere el mismo significado que en el siglo xv en Francia: como modelo de fundación y de genealogía, ofrece una legitimidad incontestable a los troyanos sobre suelo itálico, y con ello a las familias troyanas —especialmente a la *gens Iulia* de la que Augusto era el ilustre descendiente—. Sin negar la influencia que la *Eneida* tendrá en épocas siguientes, hay que señalar que la tesis virgiliana del retorno no será retomada [16].

Antigüedad o secundaridad. La idea de la autoctonía entronca con otra ficción además de la pureza de la raza: la de la antigüedad. Para los griegos, como hemos visto, no había duda de que la historia humana, al menos la que era datable, comenzaba con ellos, una pretensión que las historias universales han puesto en entredicho. De este modo, se debatía para saber quiénes eran más antiguos, los griegos, los egipcios o los asirios. Heródoto contaba la historia del faraón Psammético I, «que quiso saber cuál pueblo era el más antiguo» y llegó a la conclusión de que los frigios eran anteriores a los egipcios. Y Platón se hacía eco también en el *Timeo* y en el *Critias* de infinitas disputas sobre ello. En el siglo i, Diodoro de Sicilia señalaba la susceptibilidad de los pueblos a este respecto: «sobre la antigüedad del género humano no sólo discuten los griegos, sino también muchos bárbaros, pues dicen que son autóctonos y los primeros de entre todos los hombres que inventaron las cosas útiles para la vida y que los hechos acaecidos entre ellos fueron dignos de escritura desde más tiempo». Y cita además a los etíopes, a los bretones y a los egipcios sin tomar partido. Podría haber añadi-

do a los escitas, que proclamaban ser más antiguos que los egipcios y que los etruscos, y que inumerables ciudades. Tácito cuenta que las once ciudades de Asia que reclamaban ser elegidas para la construcción del templo de Tiberio utilizaban el mismo argumento ante el Senado: «mencionaban argumentos no muy diferentes unos de otros acerca de la antigüedad de su origen…». En cuanto a Ilión, esa «no tenía otro título que su antigüedad» [17].

Los griegos y los etruscos se burlaban, en cambio, de la juventud de Roma, y «del origen totalmente nuevo del pueblo romano», como Flavio Josefo se burlaba de la juventud de Grecia en relación al pueblo judio. Los romanos, por su parte, no se preocupaban por envejecer —reconocían ser un «pueblo reciente», nacido cuando «Grecia comenzaba a envejecer»—. Ciertamente se entregaban al juego de las comparaciones. En los *Orígenes* de Catón encontramos que Antemnas es «más antigua que Roma», al igual que la ciudad de Ameria; que Capua y Nola, fundaciones etruscas, son, por el contrario, más recientes —pero los historiadores no estaban de acuerdo entre ellos—. Varrón reconocía la prioridad absoluta de Tebas en Grecia, pero Roma le parecía «la más antigua ciudad del territorio romano» —y el título de su gran obra, *Antiquitates rerum*, al igual que sus estudios cronológicos, parace ceder claramente a la tentación de la antigüedad…—. Según Agustín, él decía que «como ha nacido en un pueblo antiguo (*vetus populus*), no podía cambiar sus instituciones» [18].

Para los romanos, sin embargo, la cuestión no se planteaban exactamente en términos de rivalidad. Si bien era necesario reestablecer la profundidad histórica de Roma en una época en la que la ciudad dominaba la historia del mundo y algo había en juego en el plano cultural para describirla como una ciudad civilizada y venerable, en ningún caso se trataba de una cuestión de prioridad. La idea misma de raza mezclada implicaba la de «secundaridad»: los romanos eran descendientes, no pioneros.

Es más, el poder de Roma y el dinamismo de su expansión territorial compensaban, a sus ojos, la juventud. Mientras que, según el ideal de las ciudades griegas, era bueno que una ciudad se mantuviera cerca del estado originario —ni demasiado grande, ni demasiado poblada y sobre todo autárquica, como lo recomendaba Aristóteles— los romanos, por el contrario, situaban toda su historia bajo el signo de la ampliación, a la que sólo Augusto sugerirá poner fin [19]. A diferencia de los posesores de autoctonía, que buscaban unas raíces, los romanos buscaban espacio: «[los romanos] poseen la mayor parte del territorio por la violencia, gracias a la guerra, y tienen esperanzas de conquistar el resto del mundo conocido», dice sin bromear Tiberio Graco en Apiano. Roma tendía de este modo hacia un aumento espacial infinito que compensaba de algún modo su juventud. Y en un vuelco espectacular, encontraba en esta extensión territorial la profundidad temporal de la que carecía: «quienes leen sus gestas», escribirá Floro siguiendo a Polibio, «aprenden no la Historia de este pueblo únicamente, sino de todo el género humano». Algunos siglos más tarde, Símaco, uno de los últimos paganos, podrá retomar lo que para entonces se ha convertido en un lugar común: «ahora nuestra República se ha convertido en madre de todos los pueblos, porque puede enseñarle a cada uno su pasado». Roma consiguió un pasado mediante la conquista, hizo suya la historia de todos los pueblos sometidos [20].

Sin duda era una muestra de imperialismo e igualmente de una capacidad sin parangón para absorber al otro, para hacerlo suyo, pero también en cierto modo para ser ese otro. Esta aptitud se manifiesta sobre todo en la facilidad con que la ciudad romana a lo largo de toda su historia se ha *abierto* a los pueblos extranjeros. Al contrario que los griegos, que formaban un mosaico de ciudades irreductibles las unas frente a las otras, Roma se presenta como un punto de encuentro. El rapto de las sabinas, tercer episodio de la leyenda de los orígenes, constituía en cierto modo un paradigma de esta Roma abierta al mundo.

El rapto de las sabinas: la cuestión de la consanguineidad. En repetidas ocasiones Tito Livio señala los beneficios de la pluralidad romana y el orgullo que Roma debe tener por ello. Aparte del episodio de Rómulo, está el relato de la llegada de Eneas a Italia y de su alianza con los aborígenes, que va a dar origen a la raza latina —los latinos son, así pues, el resultado de un sinecismo— y a permitir la derrota de los etruscos, enemigos implacables en un principio, pero a los que Tito Livio reconoce poder e influencia posterior sobre Roma. Esta ideología de la «plurietnia» se reafirma de nuevo en el libro IV, esta vez de manera teórica, como un principio de conducta tradicional. El tribuno Canuleyo se dirige al pueblo para protestar por la desigualdad jurídica entre patricios y plebeyos: ¿por qué plantea tantos problemas la integración de los plebeyos cuando se sabe que nuestros ancestros abrieron la ciudad a tantos extranjeros? «Mientras no se despreció por su origen a nadie en quien resaltase el mérito, el imperio romano fue a más… nuestros antepasados no menospreciaron a reyes venidos de fuera, y ni siquiera después de la expulsión de los reyes se cerró Roma al mérito extranjero». No sólamente los romanos eran un pueblo mezclado en el origen, sino que recibieron en su ciudad a numerosos extranjeros.

No sabemos cuándo se teorizó esta tradición, ni si todos la admitían. ¿Sólo asombraba a los extranjeros como al rey Filipo V de Macedonia en el siglo III? No tenemos ningún testimonio sobre la época en que los romanos racionalizaron su comportamiento tradicional, pero, si no tenemos ningún indicio de que se debatiera esta cuestión antes del siglo II, se puede suponer que la confrontación con Grecia desempeñó un papel nada despreciable. Nosotros hemos encontrado una prueba en Tito Livio y en Cicerón, quienes denunciaban explícitamente la autoctonía ateniense. Y Dionisio de Halicarnaso era también claro: ¿Cuál era la razón de la superioridad de los romanos?, se preguntaba un siglo después de Polibio. No era la protección de la Fortuna como creían sus enemigos, sino su capacidad pa-

ra convertir a los vencidos en ciudadanos; por el contrario, los griegos, «por conservar su noble linaje (*to eugenès*), no concedieron a nadie, o a muy pocos, la ciudadanía». Este texto no deja de recordar una afirmación de un orador ateniense del siglo IV, Isócrates: «el Estado cuya felicidad debemos alabar no es aquel que atrae de todo el mundo al azar una multitud de ciudadanos, sino aquel que conserva mejor que los demás la raza de los fundadores originales de la ciudad». Grecia, sin duda alguna, influyó en los romanos en multitud de aspectos, pero, en este caso, sirvió de contrapunto. Hoy en día podemos hablar en favor del «inmovilismo griego» en materia de ciudadanía, y señalar que ser ciudadano en Grecia comportaba una intensa participación política, mientras que en Roma la *civitas* implicaba sobre todo una protección jurídica. No es menos cierto que los propios antiguos oponían sin ambigüedad las ideas atenienses de autoctonía y de ciudadanía reservada a la apertura romana, que, por supuesto, podía adoptar formas más o menos visibles [21].

Todo había comenzado con el rapto de las sabinas, que se debía además, según Tito Livio, al rechazo de las ciudades vecinas a aliarse con Roma: mediante este acto violento la ciudad pudo sobrevivir a la primera generación. Cicerón se refiere a ello igualmente y extrae un regla teórica de conducta: «Rómulo, el primero de nuestros reyes, el creador de nuestra ciudad, nos ha enseñado con el tratado con los sabinos que debíamos ampliar nuestro estado aceptando incluso a nuestros enemigos. A fuerza de esta garantía y de este precedente, nuestros antepasados no dejaron jamás de conceder y de distribuir el derecho de ciudadanía». El emperador Claudio retomará fielmente esta misma idea cuando tenga que defender ante los senadores la integración en el Senado de los nobles galos. El ejemplo de las sabinas, que tiene por objetivo inscribir en el origen la tradición de la plurietnia, aclara además un aspecto que pone ya de relieve la fundación de Roma por Rómulo: la ciudad es una *societas* y descansa en una alianza, un contrato entre los pueblos o entre las familias de origen diverso. Sea cual sea su origen, sea cual

sea el conflicto que le ha enfrentado a Roma, el extranjero tiene un lugar en el espacio romano [22].

Es necesario insistir sobre este paradigma para comprender la noción de ciudad en Roma y revisar aquello que lo diferencia del concepto griego de *homophylia*, de unidad étnica, o al menos de lo que entendían los romanos por esto. Un texto de Polibio, cuya vinculación con la clase dirigente en el siglo II nos es bien conocida, ofrece un indicio nada despreciable: «las ciudades se constituyen cuando los hombres de la misma raza (τό ὁμοφύλον) se reunen». El hecho de que Polibio pudiera afirmar esto sin matices prueba en principio que todavía no se discutía la plurietnia romana a mediados del siglo II. En cualquier caso, la definición de Polibio es radicalmente opuesta: la unidad de la ciudad está según él en la naturaleza, mientras que para los romanos es el resultado de una asociación. Un texto de la tradición latina insiste en ello de forma particular. Se trata del conocido pasaje en el que Floro, autor del siglo II de nuestra era, hablando de la guerra que estalló en el 90 entre romanos e itálicos, la define como una guerra civil. En efecto, explica él, el pueblo romano «se ha mezclado con etruscos, latinos y sabinos, y lleva una sola sangre tomada de todas». Floro no exalta aquí una pseudo-consaguineidad natural entre los pueblos itálicos, como lo han comprendido la mayoría de los traductores, sino una especie de «consanguineidad artificial» que surge por la mezcla de las razas. Lo que quiere decir Floro es que, aunque no habían recibido todavía la ciudadanía, los itálicos ya eran en cierto modo ciudadanos, porque Roma ya los había unido mediante la mezcla de sangre, y porque había hecho de todos estos pueblos un solo pueblo. Y la imagen de la sangre mezclada (*miscere*) refleja precisamente la idea de asociación. En su *Elogio a Roma*, el sofista Elio Arístides, por su parte, resumirá esta idea con una fórmula elíptica: «Muchos, en sus respectivas ciudades, son conciudadanos vuestros [de los romanos] no menos que de sus congéneres». Arístides reconocía de este modo que la ciudadanía romana creaba entre los habitantes de una ciudad una rela-

ción comparable a la que para los griegos suponía la identidad étnica: dicho de otro modo, que el vínculo jurídico en Roma prevalecía sobre el vínculo natural [23].

La mayoría de las veces la reflexión romana sobre los extranjeros no se basa en la naturaleza, sino que es política o social. La idea de la consanguineidad entre los pueblos no ha sido nunca muy eficaz, ni siquiera en el ámbito diplomático. En las relaciones con los itálicos fue siempre marginal hasta comienzos del Principado, cuando se recupera: la historia itálica se ha convertido ahora en *domestica historia*, lo que encajaba con la decisión de Augusto de asentar su poder sobre una base itálica. De forma general, en esta época, se intenta olvidar que los itálicos no eran romanos, y los itálicos trataron también de olvidarlo [24]. Durante la República, en cambio, la idea de la unidad itálica se entendía básicamente desde un punto de vista geográfico, y en segundo lugar político y jurídico en el siglo I, y Salustio exponía las relaciones entre antiguos y nuevos ciudadanos con el mismo modelo que la alianza original entre troyanos y aborígenes, el de la concordia. El primer romano que había apelado al argumento de la consanguineidad a favor de los itálicos fue, al parecer, Tiberio Graco para justificar su proposición de ley agraria: se lamentaba, escribe Apiano, «de que un pueblo muy valiente en la guerra y unido por vínculos de sangre se estuviera agostando poco a poco debido a la pobreza». Dada la proximidad de los Graco al círculo helenizado de Roma, se podría plantear la hipótesis de una influencia griega en este argumento gracano, tan ajeno a la mentalidad tradicional, y fechar en esta época la aparición del debate entre una concepción natural de la unidad y una concepción contractual, más tradicional. Pero resulta difícil afirmarlo con rotundidad [25].

Hay un texto que puede constituir otro testimonio importante sobre esta ideología contractual. Se trata de una definición de la costumbre (*mos*), que el gramático Servio atribuye a Varrón. Por lo general, lo que se destaca de este tipo de enun-

ciados es el dato temporal. Según Aristóteles, la costumbre no puede crearla el tiempo, algo de lo que se hace eco la definición de Ulpiano: «las costumbres son el consenso tácito del pueblo, que dura por el hábito». La formulación de Varrón difiere poco. Según él, «la costumbre (*mos*) es el consenso común (*communem consensum*), sancionado por el tiempo, de aquellos que conviven (*simul habitantium*)». Varrón suma a la dimensión temporal la del espacio: en resumen únicamente el hecho de «vivir juntos» crea la comunidad de las tradiciones. El uso de la palabra *habitare* en este sentido está bien atestiguado: no hace referencia a un estatus, ni al origen, ni a la «residencia» (encontraríamos *incolare*), sino al simple hecho de permanecer en un lugar. La definición de Varrón se inscribe, por tanto, en un contexto comunitario, vinculado al marco de la ciudad-estado, independientemente de cualquier particularismo (él utiliza la palabra *omnium* y no *populus*). Podemos pensar en el contexto itálico del siglo I, en los problemas que planteaba la integración de los nuevos ciudadanos en la *civitas*, y también en los innumerables conflictos que provocó en las ciudades itálicas la cohabitación de itálicos indígenas y colonos (veteranos del ejército, cada vez más) enviados por el gobierno central. Apiano describe sus aspectos dramáticos, pero otros textos y testimonios arqueológicos muestran la trascendencia de estas dificultades [26]. La sucinta frase de Varrón podría leerse como un estímulo para superar estas dificultades mediante el contrato y la asociación. Tener las mismas tradiciones es compartir el mismo espacio: el hecho cívico prevalece no sólo sobre la naturaleza étnica sino sobre la historia.

Así pues, los romanos tornaron positivo lo que para otros pueblos constituía una tara: la idea de mezcla étnica. Bajo este mismo signo podemos comprender otro rasgo: su capacidad para tomar prestado, para adaptar. Si los griegos se presentan como inventores, los primeros del género humano, los romanos reconocen que ellos son deudores o herederos. A fines de la República, se dedicaron incluso a elaborar la lista de todo lo que debían a los demás.

Préstamos e imitación. «Nunca les faltó a nuestros mayores prudencia ni decisión», escribía Salustio, «ni les estorbó el orgullo para imitar las prácticas de otros pueblos si eran realmente de provecho». Cicerón se hace eco de esto: «Podrás alabar la sabiduría de los antepasados por el mismo hecho de ver cómo muchas cosas tomadas del extranjero fueron mejoradas por nosotros respecto al lugar de origen». Y Varrón, en su *De gente populi Romani*, daba cuenta de «todo lo que los romanos han tomado de cada pueblo por imitación».

Este concepto de *imitatio* constituye uno de los elementos clave de la identidad romana. Polibio ya lo había señalado cuando, al describir el equipo de los caballeros romanos, hacía remontar el modelo a los griegos: «ellos [los romanos], más que cualquier otro pueblo, cambian fácilmente sus costumbres e imitan lo que es mejor que lo suyo». En la misma época, Gn. Gelio contaba, a decir de Solino, cómo los sabinos habían aprendido del frigio Megales el arte de tomar los augurios (*ab eo docti*) y del griego Evandro el alfabeto; y las famosas listas de inventores y de invenciones, de las cuales tenemos ejemplos en las *Res rusticae* y *De gente* de Varrón o en el libro VII de la *Historia natural* de Plinio, lo confirman: la civilización se ha importado. El eco de esta idea lo encontraremos hasta el final del Imperio: «nosotros hemos tomado prestadas nuestras armas de los sabinos, nuestras insignias de los etruscos, nuestras leyes de los Penates de Licurgo y de Solón…», escribirá Símaco a su amigo Nocelio [27].

Tomar prestado no significa coger todo. Y el debate que se abre en el siglo II consiste, en primer lugar, en medir la amplitud de la deuda en el tiempo y en el espacio. Catón, que sin duda era contrario en parte a la invasión griega, estudiaba el papel de Italia en la constitución de las costumbres romanas e insistía especialmente en la influencia de los sabinos, un pueblo indí-

gena. Varrón recordará esto, al igual que Virgilio y Tito Livio, quien, sin embargo, no se olvida de reconocer la aportación de los etruscos. Cada préstamo merece una discusión, y la presentación de pruebas. Según el testimonio de Censorino, Varrón demostró «con muchos argumentos», *argute*, que los nombres de los meses se tomaron prestados de los latinos. La formación de los *mores* romanos, por lo tanto, hace partícipes de la historia de Roma a numerosos pueblos aliados, y da sentido a las investigaciones de los romanos sobre las costumbres itálicas: en su búsqueda de inscripciones, de archivos de templos, en la precipitada relación de testimonios y de palabras dispersas, es su propio pasado lo que exploran, y su filiación lo que establecen [28].

Es cierto que la exclusión de una influencia u otra denota más un prejuicio que una objetividad a toda prueba, ya sea en relación con los etruscos, con los sabinos o con los griegos. No obstante, los romanos se sentían libres y comprendieron que las civilizaciones hacen elecciones. Una página de *De officiis* ilustra esta idea: Cicerón explica que va a seguir a los estoicos no como su portavoz, sino «tomando (*hauriemus*) de sus fuentes, a mi juicio y arbitrio, cuanto y como me parece conveniente». Imitar pero con espíritu selectivo, ese es el método de la *accrétion** y lo que caracteriza la aculturación. Los romanos llevaron a la práctica una especie de «imitación-creación» respecto a los pueblos con los que entraron en contacto, del mismo modo que lo harán los humanistas del Renacimiento con respecto a los antiguos [29]. Crear se convierte para ellos en extraer de las obras anteriores aquello que es mejor. Así lo hacen Cicerón, Plinio o incluso Vitrubio: «Agradezco infinitamente a todos los escritores que por su aportación a lo largo del tiempo de los recursos eminentes de su genio, han constituido, cada uno en su campo, abundantes reservas donde nosotros extraemos como agua de las fuentes, para alimentar nuevos proyectos… Teniendo así pues consciencia de que ellos me han abierto el camino, yo he decidido seguir hacia delante a partir de su trabajo». Esta

actitud, el *síndrome de la fuente*, define la «secundariedad» romana en todos los campos. El progreso no está en el descubrimiento sino literalmente en la abstracción —que significa además perfección y perfeccionamiento—. Los romanos «han demostrado siempre más inteligencia que los griegos y han perfeccionado aquello que se les ha prestado», afirmaba Cicerón: él mismo era considerado por sus contemporáneos y en la época siguiente, como aquel que había permitido que Roma superara a Grecia en el campo de la elocuencia [30].

El origen de la lengua latina. Como sucede con el inventario de préstamos, el debate que surge en el siglo II sobre el origen de la lengua latina pone en juego la cuestión de la identidad. La pasión por la gramática, que va a otorgar a la disciplina un estatus nuevo en la sociedad romana, no refleja únicamente la influencia de la erudición helenística, a pesar de que la estancia forzada del gramático de Pérgamo, Crates de Malos en el 169-168, a consecuencia de una fractura de pierna, tuvo un papel determinante en ello.

En este campo surge la misma discrepancia entre aquellos que insisten en el origen griego del latín y los que, como Catón, prefieren dar preferencia a la aportación itálica. Y los griegos, en este caso también, tomaron posiciones. En el siglo I, unos tratados que se centraban «en el dialecto de los romanos» tienden a establecer un origen eolio para la lengua latina —un eco de la tesis según la cual los romanos eran en realidad griegos de Arcadia y el arcadio Evandro el importador del alfabeto griego a Roma [31]—. Esto era lo que defendían sobre todo Filoxeno, posiblemente contemporáneo de Varrón, Tiranio, el gramático que está en el origen del redescubrimiento de los manuscritos de Aristóteles y, al final del siglo, Dionisio de Halicarnaso, cuyas *Antigüedades romanas* tienen por finalidad demostrar que los romanos «fueron griegos que se habían reunido procedentes de pueblos que no eran ni los más pequeños ni los más insignificantes», con el fin de justificar su hegemonía. En contra de esta

tesis decididamente griega, los tratados latinos *De lingua latina* y *De sermone latino* apuntan hacia otros orígenes. Algunos sucumben a la debilidad de creer en una pureza original de la lengua latina —éste es sin duda el caso de Elio Estilón al que un comentario de su discípulo Varrón parece descalificar—: «el origen de nuestra propia lengua no siempre se saca de nuestro fondo indígena». La mayoría están de acuerdo en su carácter compuesto. En su gran proyecto de construir una historia cultural de la lengua mediante el método etimológico, Varrón, por su parte, proponía una síntesis de las diferentes tradiciones: según sus conclusiones, una parte del latín era vernácula —de este modo concedía un puesto nada despreciable a los dialectos itálicos—, y la otra provenía del griego, y más exactamente del arcadio y del eolio, y como lengua existía antes incluso de la llegada de los dorios. De este modo Varrón «se refería a una antigua unidad italico-griega del tiempo de la colonización eolia, otorgando así una dignidad a la cultura romana igual que la de la Magna Grecia». Ya no era posible cometer el error de considerar indígenas las palabras que venían del griego, como lo había hecho Estilón, pero no se podía tampoco reducir todo al griego. El razonamiento se basaba también en la sintaxis: Varron indicaba, por ejemplo, que un giro podía ser correcto aun siendo griego; la idea de la *latinitas* defendía a la vez un parentesco lingüístico entre el griego y el latín, y una cierta autonomía de la lengua latina. Por último, reconocía la influencia más reciente de otras lenguas, el etrusco, el galo y el osco. Era un lengua, por tanto, mezclada desde el origen y estratificada. Gracias a la diversidad de sus análisis y a su distinción entre el origen y los préstamos sucesivos de otras lenguas, Varrón enriquecía el planteamiento tradicional, que se establecía en términos exclusivamente de origen: al igual que la civilización romana, la lengua se había constituido por *accrétion*, a partir de un doble fondo indígena y griego. ¿No consiste acaso el verdadero «patriotismo cultural», en el sentido que dará Julien Benda al término, en reconocer una herencia múltiple?

Un siglo más tarde, Quintiliano retomará por su parte las tesis de Varrón. «Las palabras son de nuestro fondo (*verba nostra*) o extranjeras (*peregrina*)», escribe en primer lugar, para reconocer a continuación de forma más detenida la extraordinaria mezcla que representa la lengua latina: «Las palabras o son latinas o son extranjeras. Bien podría decir que palabras extranjeras nos llegaron, como sus hombres, y también otros muchos usos, de casi todos los pueblos». Luego, enumera igualmente las palabras galas, cartaginesas e hispanas y añade: «la división que yo hago en dos partes vale principalmente para la lengua griega, pues la romana pasó de allí en su mayor parte…» Quintiliano resume perfectamente las ideas que los romanos tenían de sí mismos: un pueblo plural, heredero de una multitud de tradiciones, y sobre todo que ha crecido precisamente gracias a ellas [32].

Los romanos vivieron su historia como la de una *accrétion* de hombres y de pueblos nuevos, renovada constantemente. Sea cual sea el nombre que podamos darles: rapaces, imperialistas, incluso capitalistas, ellos no reconocieron tener más que un propósito: aumentar lo que sus ancestros habían adquirido. Tito Livio, como Dionisio, había escrito que al abrir el *asylum* en el Capitolio, Rómulo «se proponía aumentar el poder de Roma a la vez que debilitaba el de las ciudades vecinas». «Rómulo acrecentó (*auxit*) la ciudad», escribe también Veleyo, y evoca el crecimiento del *nomen* romano mediante la asociación de los itálicos al imperio: *auctum nomen Romanum communione iuris*. En todos los campos surgen las mismas palabras: *augere*, *amplificare*, *crescere*. Ciertamente se trata de una visión conquistadora, pero en la que subyace una concepción original: la fuerza de una ciudad consiste en su capacidad de tomar prestado del extranjero y de integrarlo. En su discurso a favor de la admisión de los nobles galos en el Senado, el emperador Claudio recordará que mediante la integración de los itálicos «la paz fue sólida en el interior; y en el exterior nos enfrentamos a una situación floreciente cuando los traspadanos fueron acogidos en nuestra ciu-

dad, cuando con la admisión de los provinciales más vigorosos, se puso remedio a la debilidad del imperio». El imperio se hace más fuerte no sólo por el superior número de sus habitantes sino porque los extranjeros trasladan a Roma sus beneficios, sus virtudes y sus fortunas: «¿Acaso nos arrepentimos de que los Balbos hayan venido (*transivisse*) de Hispania y otros hombres no menos ilustres de la Galia Narbonense?», añade Claudio. El verbo *transire* es evocador: expresa con claridad la idea de un traspaso de fuerzas hacia Roma, de una aportación concreta venida del exterior. Se comprende así que los romanos «piensen históricamente»: el *populus Romanus* no es una entidad fija; se ha formado a lo largo del tiempo [33].

Los atenienses trataron de mantenerse, en la concepción de su ciudad y de su ciudadanía, lo más cerca posible de los valores originales: «Atenas no es como las demás ciudades que se han elevado de lo más humilde a la cima del poder. Es posiblemente la única que puede vincular a su origen, y no solamente a su desarrollo, el resplandor de su gloria». De este modo opone Trogo Pompeyo Atenas a Roma de forma implícita: «en ella todo viene dado desde el origen, tanto los hombre como los valores, y la fundación tiene el valor de un paradigma; en Roma la grandeza se ha adquirido mediante un proceso continuo a partir de un acto de fundación imperfecto». Solamente un griego, Dionisio de Halicarnaso (cuyo proyecto es presentar a Roma como una ciudad griega superior a las otras) convierte a Rómulo en un fundador de pleno derecho, el autor de una constitución escrita: pero ni siquiera para él desaparece la idea de que es el pueblo al completo (*koinon*) el que ha hecho la historia de Roma [34].

Se puede decir de todas las civilizaciones que le deben algo a aquellas que les han precedido. La idea misma de cultura se encuentra recogida casi por completo en esta capacidad de *interacción*, esta actitud para acoger valores, modificarlos e invertir las influencias. Pero una cosa es reconocer la verdad de esta afir-

mación desde un punto de vista histórico, y otra construir una identidad sobre la propia deuda, es decir, sobre los demás. Sin duda no es muy original recordar la facilidad con que los romanos dieron su ciudadanía, ni señalar todo lo que tomaron prestado realmente de las ciudades y reinos con los que entraron en contacto. «Roma fue ya desde los orígenes algo artificial y carente de originalidad», escribe Hegel. Se puede explicar que ello fue posible porque se encontraba en una posición de superioridad: y Paul Veyne evoca con razón el «teorema de Tocqueville», según el cual «un grupo humano sólo adopta los valores de una civilización extranjera a condición de no encontrarse, después de su conversión, en el último puesto de esta civilización». Pero lo más importante para nosotros no es tanto la realidad de este pluralismo como el modo en que los romanos lo reivindicaron. Ante el peso cada vez más importante de los extranjeros en su ciudad, podrían también haberse replegado sobre sí mismos. Ellos *eligieron* abrirse. Con la finalidad de racionalizar, de teorizar un estado de hecho y al mismo tiempo de diferenciarse, se definieron como un pueblo de descendientes, reconociendo a los extranjeros un lugar en la historia, en su propio espacio cívico, donde el nombre de las colinas recordaba la sucesiva adopción de pueblos —latinos, sabinos y albanos—, e inscribiendo así su ciudad en una historia en progreso. En cada época se preguntaron si este pueblo o aquel otro lo merecía: los itálicos —y estos mismos inventaron genealogías para probarlo —; luego los eduos [35], y a continuación los provinciales. Se necesita la opinión de todos, mediante leyes o senado-consultos para admitir la fraternidad —es decir, la consanguineidad teórica o más bien ficticia— con un pueblo. Son necesarios también los anticuarios y los historiadores: y lo que encontramos en Catón, Varrón, Salustio, Tito-Livio, Floro y otros muchos después de ellos son las listas de préstamos de los sabinos, los albanos, los etruscos, los samnitas, los cartagineses incluso…. En estas listas Roma está evidentemente en el centro, puesto que se trata de encontrar en los demás los rasgos pro-

pios: no hay duda de que es esto lo que quería decir Agustín, cuando le reprochaba a Varrón el no haber hablado más que de Roma en sus *Antigüedades*.

Los romanos *teorizaron* durante la crisis sobre esta identidad plural que a algunos les parecía una no identidad —así lo veían algunos griegos— pero que testimonia la extraordinaria apertura de esta ciudad. La libertad de elección y la pluralidad son, así pues, la base del eclecticismo romano, su capacidad de innovar en el campo del arte, de la filosofía y de la religión. Recordemos por ejemplo que los libros sibilinos, una colección de oraciones y de oráculos que los pontífices consultaban en tiempos de crisis y que se conservaron en el templo de Júpiter Capitolino hasta el Principado, estaban escritos en griego: según la leyenda, una anciana extranjera se los había presentado al rey Tarquinio. Se ve así cómo el pasado más remoto estaba relacionado con la sabiduría extranjera [36].

No hay, desde luego, que dejarse engañar. Nos enfrentamos a las fuentes antiguas como a enigmas. ¿Cuál es la verdad del pasado? Como hermeneutas infatigables tenemos que acorralar el sentido y sobre todo detectar los debates que las teorías generan. ¿Podemos saber si lo que hemos llamado la «teoría de la *accrétion*» suscitaba controversias en la sociedad romana? ¿Existe una continuidad en esta época entre los discursos y los actos? Esto es lo que nos gustaría verificar de algún modo.

Imperialismo y universalismo: algunas aclaraciones

En primer lugar, tenemos que reconsiderar una ambigüedad. El discurso sobre la *accrétion* presenta un tono imperialista, como hemos visto, y los textos y el propio tema de la expansión nos incitan a creerlo. «Conseguida la victoria», escribe Cicerón, «hay que respetar las vidas de los enemigos que no fueron crueles ni salvajes. Nuestros mayores concedieron incluso la

ciudadanía a los tusculanos, a los ecuos, a los volscos, a los sabinos, a los hérnicos, en cambio Cartago y Numancia las arrasaron…». La integración de los extranjeros en la ciudadanía tenía lugar a menudo, en efecto, como consecuencia de la conquista. Cicerón quiere decir, por tanto, que existe una alternativa a la esclavitud y a la muerte, la ciudadanía. Debería recordar también que ese don tan generoso fue a veces un castigo, un modo de someter mejor a los vencidos, de privarlos de su libertad. El hecho de que la presente exclusivamente como un beneficio, como un acto de clemencia y que distinga el caso de los tusculanos y el de los cartagineses, revela que se trata de propaganda romana —que funciona tan bien que la encontramos en los elogios griegos a Roma—: después del siglo II, en efecto, los romanos se esforzaron por justificar ante la opinión internacional el saqueo de la capitual púnica. ¿La insistencia con la que destacan su apertura no es acaso una manera de ocultar en el discurso el hecho de la conquista? Semejante epílogo nos parece el resultado de una confusión entre la clemencia, que es un mensaje imperialista, la apertura de la ciudad que puede también serlo y la identidad plural, que no podemos sospechar que lo sea. Es más bien el tema de la raza pura y superior el que subyace normalmente a la idea imperial, la historia nos ofrece un buen número de ejemplos. Por el contrario, si hay una palabra que se ajuste, ésta es la de universalidad, sobre la que volveremos. Veamos en principio si existe alguna adecuación entre el discurso y los hechos [37].

Discursos y realidades. Un hecho resulta incontestable: la indiferencia de los romanos respecto a la cuestión étnica. Nosotros no vamos a volver aquí sobre algo que es ampliamente conocido y que sorprendía igualmente a los antiguos —la «laxitud» de los romanos en materia de ciudadanía, de la que podían beneficiarse incluso los libertos, algo que no sucedía en Grecia—. Recordemos simplemente que la apertura se testimonia desde los orígenes. No aparece ningún rastro de una posible exclusión étnica en la Roma arcaica, mientras que otras sociedades la

practican abiertamente. Las tres tribus de Ramnes, Tities y Lúceres «no sobrepasaron el estadio de la expresión eponímica»; y lo mismo podemos decir de los marcos religiosos e incluso políticos de la ciudad: el estudio de los fastos consulares revela que en las épocas más antiguas numerosas familias romanas tenían un origen itálico y que la sociedad estaba ya bastante mezclada. Roma no se preocupó jamás de favorecer un determinado parentesco étnico en su política de asimilación —la ciudadanía parcial, sin sufragio, por ejemplo, se concede indistintamente a los hérnicos (en el 306), a los umbros (en el 299) o a los ecuos (en el 304-303)—, ni en su política de alianzas. El tratado del siglo v, el *Foedus Cassianum*, asociaba tanto a los latinos como a los hérnicos; ahora bien la alianza significaba al menos el reconocimiento del derecho a los matrimonios mixtos (*conubium*) y la libertad de las relaciones comerciales (*commercium*). A menudo se ha invocado para sostener la tesis de la xenofobia romana el episodio del enterramiento de las parejas de galos y de griegos en diversas épocas (en el 215 y en el 135), pero, por un lado, este «sacrificio humano» se sentía como extranjero, y por otra, podemos ver en él un ritual guerrero (no una reacción racial) en una época en la que se consideraba a los galos y a los griegos hostiles a Roma [38].

Es necesario igualmente diferenciar la cuestión *étnica*, que en nuestra opinión no tiene ningún valor en Roma, del exclusivismo *político* de la clase dirigente romana a lo largo del siglo ii. En primer lugar, por lo que respecta al acceso a las magistraturas, estaba establecido que un número relativamente reducido de familias ostentara la mayoría de los puestos consulares; pero, además de que es posible señalar la presencia en esos rangos de algunos hombres nuevos (como Catón el Viejo), hay que indicar que estos últimos ocupan ampliamente las posiciones inferiores de la jerarquía. Por lo que respecta al acceso a la ciudadanía, es innegable el endurecimiento de la política romana a lo largo de este período: después de Formias, Fundi y Arpino en el 188, no tenemos más ejemplos de ciudades que accedan a la

ciudadanía completa (*civitas optimo iure*); y sobre todo comienza a expulsarse de Roma por vez primera a los latinos, y con ello a ponerse en duda su derecho de inmigración (*ius migrandi*), es decir, la posibilidad que se les reconocía legalmente de convertirse en ciudadanos romanos por el mero hecho de instalarse allí. ¿Acaso la defección de numerosas ciudades itálicas a favor de Anibal a lo largo de la Segunda Guerra Púnica, y luego la subsiguiente represión romana habían modificado las relaciones entre itálicos y romanos hasta el punto de justificar este endurecimiento?

No es baladí precisar, no obstante, que algunas expulsiones de latinos tuvieron lugar, no por decisión romana unilateral, sino por la presión de las ciudades latinas, inquietas al ver sus efectivos disminuir; y sobre todo que se pusieron en práctica nuevos modos de adquisición de la ciudadanía romana: para los latinos mediante el ejercicio de una magistratura en su ciudad; y para todos los aliados indistintamente, si resultaban vencedores en la acusación a un magistrado romano en un proceso de concusión (*de repetundis*). Es cierto también que estas medidas no beneficiaban más que a la élite itálica y que fueron votadas entre el 124-122, en un contexto romano agitado, que va a convertir a los itálicos en una de las piezas clave de la política popular. En efecto, de esta época datan los proyectos «revolucionarios» de Fulvio Flaco, y luego de Gayo Graco, para conceder la ciudadanía a todos los itálicos, según el primero, o únicamente a los latinos, según el segundo. Ambas propuestas fracasaron [39].

¿Cómo puede explicarse la resistencia de buena parte de la clase dirigente frente a estos proyectos entre el 125 y el 91? Existe principalmente una razón política: los populares, con la intención de hacer pasar sus leyes agrarias, que los itálicos detestaban, intentaron ganarse a estos para su causa con esta promesa. En efecto, si la «unificación espontánea» estaba en marcha, no existe ningún testimonio de una reivindicación itálica

de este género antes de la revuelta de Fregelas en el 125 (a no ser que estuviera vinculada al fracaso de Flaco), ni siquiera mucho tiempo después: la cuestión de la unidad no estaba, por tanto, realmente al orden del día. No obstante, en la propia Roma estas propuestas «populares» y la represión violenta de la revuelta por el pretor L. Opimio marcaron el comienzo de las tensiones políticas y de los debates hasta el 91: «¡Ved, aliados, el caso que hacen de vosotros, cuando podían evitarlo!», denunciaba el satírico Lucilio. Según Apiano, por su parte «los senadores se enfurecían con la idea de que los itálicos de súbditos (ὑπήκοοι) pasaran a ser ciudadanos iguales en derecho a ellos mismos (σφῶν ἰσοπολίτας)». En cuanto al cónsul Fanio, contrario al proyecto gracano, él utilizó ante el pueblo un argumento populista: «Si dais la ciudadanía a los latinos, dice, no podréis disfrutar más de tantas asambleas políticas (*contiones*), de los juegos (*ludi*) y de los días de fiesta (*dies festi*); tendréis que compartirlos». Sin duda alguna estos argumentos surtieron efecto. No obstante, hay que señalar que en ningún texto se percibe una hostilidad xenófoba, ni tampoco presión alguna por parte de los propios aliados antes del 91 [40].

Después de la Guerra Social, la integración institucional se hizo sin grandes desavenencias. Apiano describió el conflicto que enfrentaba a marianistas y a silanos a la hora de determinar en qué tribus había que integrar a los nuevos ciudadanos: podemos creerle fácilmente, pero desde el 83 las dos partes tuvieron que entenderse sobre este punto. Después no tenemos ningún testimonio de hostilidad por parte de los romanos con respecto a los nuevos ciudadanos, salvo que se interprete en este sentido la lentitud con la que se realizó el censo de los nuevos ciudadanos; pero nada hay menos concluyente [41]. La unidad itálica se puso en duda tan poco que dio incluso lugar a la construcción de un discurso nuevo sobre la consanguineidad entre todos los pueblos de la península: una idea que sin duda se vio favorecida por la utilización augustea del mito troyano.

Es cierto que en esta historia el caso de los traspadanos merece un tratamiento especial. En el 89, mientras el resto de itálicos recibía la ciudadanía romana, la Cisalpina sólo obtenía, por la *lex Pompeia*, el derecho latino, y las poblaciones prealpinas menos romanizadas mantenían el estatus de peregrinas; únicamente las antiguas colonias latinas, situadas por lo general en la Cispadana, al sur del Po, obtuvieron la ciudadanía romana; por último, el conjunto del territorio, que había permanecido hasta entonces bajo la autoridad de los cónsules, como el conjunto de Italia, se convirtió en provincia. Desde el 68 y luego también en el 65, César propuso conceder la ciudadanía a los traspadanos con el fin de unificar el estatus de la Cisalpina [42]. Ahora bien, en esta misma época se votó la *lex Papia*, que preveía la expulsión de Roma de los extranjeros (*peregrini*) no domiciliados en Italia y la institución de un tribunal, una *quaestio de civitate*, para juzgar a aquellos que se hubieran inscrito como ciudadanos de forma fraudulenta en el registro del censo. No era la primera vez que se tomaban medidas semejantes: ya en el 126, la *lex Iunia* había expulsado de la ciudad a los *peregrini*, es decir, a los latinos y a los itálicos; y en el 95 la *lex Licinia Mucia*, propuesta por los cónsules L. Licinio Craso y Q. Mucio Escévola, había reenviado a su ciudad a un buen número de itálicos que se habían inscrito en el censo irregularmente, medida que según algunas fuentes había suscitado la indignación de los aliados y de los latinos. La *lex Papia*, por su parte, afectaba no ya a los itálicos, que se habían convertido en ciudadanos, sino a los traspadanos, cuya agitación habían contenido Craso y César, y a todos los extranjeros en general. En virtud de esta ley se iniciaron varios procesos, de los que conocemos tres: contra el poeta Arquias, acusado en el 62 de haber usurpado la ciudadanía después de la Guerra Social; contra L. Cornelio Balbo, antiguo ciudadano de Gades, acusado en el 56 de haberla recibido ilegalmente de Pompeyo, y contra un tal M. Craso o Casio, que compareció ante la justicia por el mismo motivo, esta vez por la acusación de su propia ciudad —que quería recuperarlo—. Es-

tos ejemplos nos hacen comprender que los procesos de ciudadanía no respondían todos a motivos idénticos; y que, por otra parte, aunque las leyes que votaban los comicios, al igual que el desarrollo del proceso, manifiestan, sin duda alguna, hostilidad hacia los extranjeros, tales medidas no contaban con la aprobación de todos los romanos. Tenemos dos pruebas de ello: en primer lugar, las sentencias de los jueces que en los tres casos rechazaron la acusación y confirmaron la ciudadanía romana de los acusados; y después ciertas frases de Cicerón dirigidas explícitamente contra estas leyes: «Mal hacen los que impiden a los extranjeros (*peregrini*) el vivir en la propia ciudad y los arrojan de sus tierras como hizo Penno en los tiempos de nuestros padres y recientemente Papio. Porque si es verdad que no debe vivir como ciudadano quien no lo sea, según la ley que dieron los cónsules prudentísimos Craso y Escévola, también lo es que resulta sumamente inhumano prohibir a un extranjero que viva en nuestra ciudad» [43]. Este texto, que nos ayuda a distinguir la usurpación de la ciudadanía de la inmigración, atestigua claramente la existencia de debates políticos en Roma, en determinados períodos, sobre el estatuto de los extranjeros. Recordemos, no obstante, que en el 89, después de que la *lex Iulia* hubiera concedido la ciudadanía a los itálicos, la *lex Plautia Papiria* la ofreció a todos los no itálicos inscritos como residentes en una ciudad aliada que tuvieran un domicilio en ese momento en Italia. La visión unitaria prevalecía, por tanto, sobre las distinciones de estatus. La *lex Papia* manifestaba posiblemente una especie de arrepentimiento por parte de los más conservadores.

Controversias ideológicas. Por lo tanto, si bien parece que la situación real y concreta de los extranjeros en la ciudad suscitaba polémicas desde el siglo II, nos podemos preguntar, para finalizar esta aclaración, qué reacciones provocaba el *discurso* de la pluralidad. Entre los escasos indicios, tres textos nos aclaran algo. El primero es un pasaje de *De re publica*. Escipión ha rebatido por razones cronológicas la influencia de Pitágoras sobre el

rey Numa; convencido por esta demostración, Manilio se sorprende de que «un error tan grave» haya durado tanto tiempo; pero se consuela: entonces «no hemos sido instruidos por ciencias transmarinas e importadas (*non… transmarinis nec importatis artibus*), sino por las virtudes genuinas de la patria (*sed genuinis domesticibus virtutibus*)». Vemos así que la cuestión de los «préstamos» (especialmente de Grecia) no era algo evidente, sino que se discutía lo suficiente como para que Cicerón introduzca una breve alusión en el diálogo entre Escipión y Manilio. No se trata aquí de volver al problema de la recepción del helenismo en Roma: lo que revela el pasaje de Cicerón es el otro discurso sobre la identidad romana.

El segundo testimonio se encuentra en un panfleto contra el emperador Claudio que apareció después de su muerte, el *Apocoloquintosis*. El autor pone en boca de una de las Parcas: «yo habría querido alargar un poco más su vida, el tiempo suficiente para que concediera el derecho de ciudadanía al pequeño número de aquellos que no la tienen todavía: puesto que él hizo la promesa de ver en toga a todos los griegos, galos, hispanos y bretones. Pero al igual que es bueno dejar algunos peregrinos de reserva…». La alusión al discurso del 47 sobre la integración de los nobles galos en el Senado es evidente: debió de suscitar oposición en su momento, para que un panfleto recuerde su contenido después de la muerte del emperador. Pero estas oposiciones eran de una naturaleza muy concreta: se centraban no tanto en la atribución de la ciudadanía, cuya tradición mantenía el Imperio —en un sentido mucho más restrictivo, es cierto, ya que afectaba sobre todo a las élites provinciales, mientras que las modalidades y el número de manumisiones habían descendido— como en la integración de los nuevos ciudadanos en los órdenes superiores del Estado [44]. Tácito ha conservado el eco de los debates y su relato constituye nuestro tercer testimonio: «Con diversas propuestas se discutía en presencia del príncipe afirmando que Italia no estaba tan maltrecha como para no poder proporcionar un senado a su ciudad. En otros tiem-

pos, se decía, habían bastado los oriundos (*indigenas*) de pueblos de la misma sangre y no era cuestión de reprobar a la antigua república… ¿O era poco que vénetos e insubres hubieran irrumpido en la curia, si no se introducía un grupo de extranjeros (*coetus alienigenarum*) como si de prisioneros se tratase?». No es sorprendente ver cómo se evoca el argumento de la consanguineidad, tan raro en época republicana, y tan opuesto al tema de la pluralidad: lo que prueba que la unidad itálica, pero sin duda también la unificación de Italia bajo un *princeps* al que todos se vinculaban por una común ascendencia, había hecho progresar el modelo. Inversamente, la respuesta de Claudio no sólo demuestra la futilidad del argumento —los itálicos también fueron en su momento extranjeros—, sino que recuerda los beneficios de la integración y de la pluralidad: «No ignoro que los Julios fueron llamados al senado procedentes de Alba; los Coruncanios, de Camerio; los Porcios, de Túsculo y otros, para no seguir buscando ejemplos antiguos, de Etruria, de Lucania y de Italia entera; que finalmente la ciudadanía se extendió hasta los Alpes para unificar bajo nuestro nombre no sólo a los individuos, uno por uno, sino a tierras y pueblos enteros. Hubo una sólida paz interior… ¿Por qué otra razón se produjo la perdición de los lacedemonios y de los atenienses a pesar de su potencial en armas, sino por mantener apartados a los vencidos como si fueran extranjeros? Nuestro fundador Rómulo fue tan inteligente que a muchos pueblos, en el mismo día, los consideró como enemigos y luego como ciudadanos. Extranjeros fueron nuestros reyes. Conceder magistraturas a hijos de libertos no es, como muchos creen equivocadamente, algo reciente, sino una práctica usual del pueblo en la antigüedad… Toda institución que ahora se tiene por muy antigua, fue una vez nueva: los magistrados plebeyos después de los patricios, los latinos después de los plebeyos, los pertenecientes a los demás pueblos de Italia después de los latinos. Esto de ahora también envejecerá» [45]. Este texto, que ha hecho correr ríos de tinta, revela el vigor del discurso romano acerca de la apertura. Al situar la

integración de los plebeyos y de los extranjeros en la misma categoría que la promoción *cívica* y únicamente en esta categoría, el emperador no solamente recuerda su eficacia política —es de ahí, dice, de donde Roma ha extraído su fuerza— sino que lo inscribe en la más antigua tradición romana, respondiendo a los adversarios acérrimos de cualquier novedad [46]. Este argumento sumamente sutil —o engañoso— nos ofrece una definición muy particular de la relación con la tradición: es tradicional no tanto el haber integrado como el haber sabido innovar; puesto que lo que hoy es antiguo fue nuevo. El espíritu tradicional, como vemos, no es necesariamente conformista.

El pensamiento plural es un pensamiento dinámico, volcado hacia el futuro y que, a pesar de suscitar debates y controversias, ha triunfado siempre en Roma, aunque el contenido de la ciudadanía evolucionó. Los romanos estaban orgullosos de ello y hacían públicas en Roma las concesiones de ciudadanía, grabándolas en bronce. Por lo demás, la historia ha confirmado su discurso: el edicto de Caracala, en el 212 de nuestra era, concedió la ciudadanía a todos los habitantes del imperio. El *nomen* romano demostró aquí nuevante su capacidad de expansión [47].

El mundo es Roma o el universalismo concreto

> Por ello, no es necesario que las especies o un cierto uno existan al margen de las múltiples cosas para que haya demostración, pero sí es necesario que sea verdadero decir lo uno acerca de las múltiples cosas pues no existiría lo universal… Por tanto, es preciso que haya algo uno e idéntico, no homónimo, en la pluralidad.

Aristóteles, *Analíticas posteriores*, I, 11, 77a 5-9.

Formada a partir de las aportaciones sucesivas de todos los pueblos, Roma lleva de algún modo el mundo en sí misma —el único modo de encontrar la paz y el poder—. Pero como sucede con un edificio o con un libro, reunir no es suficiente: hace falta cemento para fijar las piedras, una estructura lógica que refleje la coherencia de la materia. ¿Qué es lo que crea el vínculo y hace surgir la unidad de esta identidad? Describiendo Italia en época augustea, Estrabón constataba lo siguiente: «Y ahora todo el mundo es romano; no obstante, algunos se llaman umbros, etruscos, ligures, insubres…» De una ciudad múltiple y diversa, había escrito Varrón, Rómulo hizo una sola ciudad con un triple fundamento —*triplex civitas*—. ¿Cómo puede ser Roma una y múltiple a la vez?

El vínculo del derecho

Por el hecho mismo de su origen plural la unidad de la ciudad romana, como ya hemos visto, no podía ser sino artificial. Salustio lo expresaba de un modo perfectamente claro, cuando evocaba la reunión de aborígenes y troyanos: «Cuando se hallaron reunidos en un mismo recinto, esas gentes de razas diversas, de lenguas diferentes y viviendo cada uno a su modo se fundieron con una increíble facilidad: hizo falta poco tiempo para que de una multitud sin vínculo común, nómada incluso, la unión hiciera surgir la ciudad». La unidad es el espacio común que la constituye, marcado por una simple muralla. Esta imagen recuerda la definición de costumbre (*mos*) de Varrón y podría servir de paradigma para el orden comunitario romano. El relato de los orígenes de Tito Livio añade un elemento fundamental: después de cumplir con las obligaciones religiosas, los rituales de fundación, Rómulo reúne en asamblea «una multitud que no podía fundarse en el cuerpo de un solo pueblo (*in*

populi unius corpus) más que por la ley» [48]. Aquí el derecho cumple, en cierto modo, la función del recinto en Salustio, constituye el vínculo externo por el que una multitud llega a formar una ciudad. Todos estos textos apuntan, cada uno a su modo, al *lugar* de la unidad y están de acuerdo sobre un aspecto fundamental: lo romano no es algo predeterminado, sino precisamente aquello que el vínculo jurídico y cívico construye: no es algo previo, sino una conquista o, podríamos decir, una segunda naturaleza. Esta definición tiene enormes implicaciones, como da a entender Cicéron, quien en dos ocasiones teoriza sobre ello.

Cuando en *De officiis* se dispone a diferenciar los distintos niveles de la sociedad humana (*gradus societatis humanum*), el orador evoca en primer lugar el vínculo natural que une a todos los seres humanos, y luego precisa: «Hay muchos grados en la sociedad humana. Bajando de aquella infinita y universal, la más inmediata es la de una misma gente (*gentis*), una misma nación (*nationis*), una misma lengua (*linguae*), por la cual sobre todo se sienten unidos los hombres. Pero todavía es más íntima (*interius*) la de una misma ciudad (*civitatis*)». Mientras que las nociones de *gens* y *natio* expresan una pertenencia étnica o geográfica, la *civitas*, la ciudad-Estado, define una sociabilidad fuera de toda determinación: el espacio público es el mismo para todos. Cicerón dirá además que, sea cual sea el amor que tengamos por nuestros padres o por nuestros amigos, «el vínculo más digno de nuestro amor (*carior*) es el que cada uno de nosotros tiene con la República». Más adelante nuevamente, la palabra *respublica* es sustituida por *patria*: ella es la única por la que se puede aceptar el sacrificio de la vida. Así pues, la patria no se define, para él, ni por la región donde el hombre ha nacido (*natio*), ni por el pueblo del que proviene (*gens*), ni siquiera por la lengua que habla: es un Estado al que se está política y jurídicamente vinculado. Esta noción jurídica de patria no es fácil de admitir. ¿No es etimológicamente la patria algo vinculado al nacimiento? Al fundamentarla no en la naturaleza sino en el derecho, Ci-

cerón pone de manifiesto una notable transformación. Podemos sorprendernos de que no se detenga en ello más tiempo, pero, sin duda, la razón es que diez años antes, en un breve pasaje de *De legibus*, lo había explicado con toda la claridad necesaria.

«Un romano de origen itálico tiene dos patrias, una de naturaleza y otra de ciudadanía», escribía entonces, después de recordar la emoción que le producía a él, como ciudadano romano, la evocación de Arpino, su ciudad natal, y de los lugares de su juventud. Se trata de una fórmula muy densa, pero que resumía la originalidad de la situación itálica en el siglo I. Como consecuencia de la extensión de la ciudadanía a todos los habitantes de la península, Roma se había convertido en el único estado soberano de la península, aquel que otorgaba el título de ciudadano, mientras que las antiguas comunidades, reducidas al rango de municipios, es decir, de simples «colectivos», indicaban exclusivamente el origen. El nuevo ciudadano romano, por tanto, ya no tenía como en épocas anteriores un lugar de referencia, sino dos, Roma y su ciudad de origen. Cicerón, no obstante, daba a entender también otra cosa. Insistía en el hecho de que los vínculos eran de diferente naturaleza y no excluyentes, que la ciudad romana no sustituía a la ciudad natal, sino que se situaba por encima, en el ámbito del derecho. Así pues, Roma no era solamente una ciudad concreta en el mapa del mundo, era también el nuevo espacio cívico formado por la reunión de los ciudadanos de diferentes orígenes, una «patria común» (*Roma communis nostra patria est*, se lee de nuevo en el *Digesto*) cuyos miembros estaban unidos exclusivamente por un vínculo jurídico —la *urbs* y la *orbis*—, «la ciudad y el mundo», se dirá en el Imperio. Al igual que un *genus*, la *civitas romana* abarcaba en cierto modo las diferentes patrias, al igual que un *genus*, creaba un orden nuevo y abstracto.

De este modo, no hay duda de que Cicerón respondía a las inquietudes de los itálicos, al miedo a perder su identidad. Les

explicaba que, por el contrario, a la vez que se convertían en romanos, conservaban cada uno su cultura particular, que el derecho no anulaba la historia, aunque se suponerponía a ella. Esto justificaba la insistencia con la que, en un tratado que mostraba, no obstante, ambiciones filosóficas, él recordaba sus propias relaciones familiares e incluso ancestrales con Arpino, que había entrado en la ciudadanía romana hacía más de un siglo, mucho antes de la Guerra Social: con ello quería decir que desde el punto de vista de la ciudadanía, del derecho, el tiempo no desempeñaba, por así decir, ningún papel [49].

La formulación ciceroniana no es puramente especulativa, ni ideológica. Teoriza en gran parte la práctica romana más antigua: la mayoría de las veces, efectivamente, Roma absorbía el mundo manteniendo su diversidad, sin tratar de imponer un sistema único. Por debajo de las categorías genéricas (municipios, provincias…) y a pesar de los estatutos, que se redactaban con toda precisión, permitía que perdurasen las prácticas locales, a veces con nombre romano y a veces de forma paralela. En el campo de la religión, por ejemplo, la expansión romana no impidió, menos en Italia que en ningún otro sitio, que subsistieran los cultos antiguos: en la Cisalpina el sustrato indígena —cultos vénetos, réticos y celtas— se mantuvieron después de la penetración romana; y en el centro y el sur, los antiguos santuarios siguieron cumpliendo la función federativa que habían tenido antes de la municipalización. Por lo que respecta a la lengua, los romanos no tuvieron tampoco una política autoritaria; las únicas obligaciones que marcaba el poder romano afectaban a los magistrados de servicio y a las exigencias de la administración. No hay duda de que la unificación lingüística progresó con el paso del tiempo en Occidente. Sin embargo, en Oriente el griego siguió siendo la lengua oficial y de forma general en todo el Imperio las diversas lenguas subsistieron, el ibero, el germano, el celta, el ilirio, el tracio, el copto, el arameo, el armenio…e incluso el púnico (del que hay que recordar que era la primera lengua del emperador Septimio Severo y de

Agustín). En derecho tampoco reinó la uniformidad ni a fines de la República, ni más tarde. La antigua noción de *municipium* se había elaborado en un principio de tal forma que los habitantes de esas comunidades conservaban sus derechos locales, a la vez que eran ciudadanos romanos. La *tabula Banasitana* nos informa que en el siglo II de nuestra era el espíritu seguía siendo el mismo: este testimonio epigráfico de época de Adriano, relativo a la concesión de la ciudadanía a una familia bereber, revela que al convertirse en ciudadanos romanos estos bereberes mantenían sus prácticas consuetudinarias (*ius gentis*) según explicita claramente una cláusula. Esta misma cláusula se encontraba posiblemente en el edicto de Caracala. De este modo se garantizaba a todo peregrino que se convertía en ciudadano romano que verdaderamente nada iba a cambiar para él [50]. Estos textos son los que mejor muestran el carácter «formal» de la ciudadanía romana y la idea de la doble patria teorizada por Cicerón encuentra en ellos una aplicación perfecta. Desde luego, el contenido de la ciudadanía se debilitó considerablemente entre su época y la de Caracala (mientras que las cargas inherentes al estatus crecieron), pero se trata siempre de la misma relación entre lo general y lo diverso. Teóricamente compatible con el orden romano, la conservación de las tradiciones locales en una región no indica necesariamente la resistencia de las poblaciones sometidas, sino más bien la tolerancia de un poder que trata de conquistar pero no de asimilar. Esto no es contradictorio con la progresión real de modelos de vida romanos (o más bien greco-romanos): digamos sencillamente que esta romanización no fue exclusivista.

Para comprender cómo fue esto posible, conviene volver sobre la especificidad de la ciudadanía romana y recordar que se emancipó de su vínculo original con el territorio de Roma a medida que se fue concediendo a pueblos sin continuidad física con ella, a medida que se convirtió, según la expresión de Claude Nicolet, en un estatus puramente jurídico, ni vinculado al suelo ni a la sangre. Al igual que numerosas instituciones roma-

nas (el derecho latino o la tribu por ejemplo), la ciudadanía se había, si se permite el neologismo, «juridizado», lo que la hacía extensible indefinidamente. Si quisieramos definir la romanidad, no la encontraríamos en un determinado sentido práctico, sino en esta facultad de abstracción, en esta capacidad, vinculada a la expansión y a la *accrétion*, de «juridizar» sus experiencias, y con ello de universalizarlas. No hay duda de que a causa de esta característica tan particular la *civitas romana* pudo ser un factor común entre los pueblos más diversos, superponerse a las relaciones más antiguas y dejar subsistir las costumbres locales. Sólo ella, en suma, designaba lo que era romano, fuese cual fuese su contenido, y hacía de la pluralidad una unidad. Cicerón nos da un ejemplo relevante: «El culto de Ceres importado de Grecia ha sido cuidado en Roma siempre por sacerdotisas griegas, pero Roma ha tendido a transformar su ciudadanía mediante una ley con el fin de que los ruegos a los dioses inmortales fueran efectuados en un espíritu cívico y romano, aunque la ciencia fuera extranjera». La simple naturalización de las sacerdotisas bastaba, por tanto, para hacer romano un culto cuyas prácticas seguían siendo auténticamente griegas. De este modo, Roma imponía un universalismo muy particular: ni simbólico ni abstracto, era *concreto*, en tanto que implicaba, en todos los sentidos del término, la multiplicidad geográfica, la diversidad de pueblos y la pluralidad de historias, e incluso se construía sobre ellas.

Podemos sorprendernos de que a pesar de tal experiencia, a pesar de la precisión con la que supieron diseñar el nuevo vínculo que unía los itálicos a Roma, los romanos no pensaron en el Estado romano-itálico como tal. Ni Salustio, ni Varrón reflexionan más allá del marco físico de la ciudad-estado, es decir, de Roma; tampoco lo hace Cicerón, que definía la patria común como «el foro, los templos, los pórticos, las calles, las leyes, el derecho, los tribunales, los sufragios, las relaciones familiares, las amistades, muchos negocios y contratos particulares». Es como si, en lugar de tener en cuenta la expansión territorial

de la ciudad hasta los límites de la península, no pudieran concebir la nueva comunidad cívica, constituida por el crecimiento del número de ciudadanos, si no era por analogía con Roma.

En la propia ciudad, esta relación simbólica estaba inscrita de forma efectiva desde siempre. La tradición consideraba que el *pomerium*, la línea original que delimitaba el espacio sagrado de la *urbs*, se había ampliado a la vez que se producía la expansión de los *fines imperii*, del territorio del imperio. Se discute en la actualidad si esto hacía referencia en un principio a la expansión en Italia o bien al mundo en su conjunto. Sea cual fuere la respuesta, este procedimiento que, en nuestra opinión afectaba a la expansión del cuerpo cívico, y no a la de la dominación romana, confirma el vínculo que se había establecido entre Roma y el resto del territorio romano. Roma era de algún modo la *réplica* de este último, capaz en todos los sentidos del término de *representarlo*. Inversamente, la integración de los extranjeros en la comunidad cívica se concebía ante todo como una *transvectio*, un desplazamiento hacia la ciudad: «¿Nos arrepentimos de que los Balbos de Hispania y otros hombres no menos distinguidos de la Galia Narbonense se hayan *pasado* a nosotros?», se preguntaba el emperador Claudio. De la misma forma Cicerón exhortaba a sus contemporáneos a que *hicieran pasar* concretamente las fuerzas intelectuales de Grecia a Roma y Adriano llevará a la *Urbs* las maravillas del mundo. Todo convergía en la ciudad, abstracta o concretamente, como si esta tuviera que cumplir el destino del género humano [51].

La unidad del género humano

El concepto de *patria communis* se elaboró en el contexto de la unificación itálica: pero ¿percibió y proclamó Cicerón la vocación univeral de Roma? Antes de abordar esta cuestión, detengámonos en un texto de Plinio el Viejo: «no ignoro que pue-

do pasar con razón por ingrato y vago si hablo de pasada y sin detenerme en esta tierra, a la vez discípula y madre de todas las tierras, elegida por la voluntad de los dioses para hacer el propio cielo más brillante, reunir los imperios dispersos… (*quae… sparsa congregaret imperia*), juntar y poner en comunicación los dialectos discordantes y salvajes de tantos pueblos gracias a una lengua vehicular, dar a los hombres su humanidad (*humanitatem homini daret*); en pocas palabras convertirse en la patria única de todos los pueblos del mundo entero». En este elogio a Italia, Plinio define a su manera la idea de patria. Hay que señalar una evolución notable con respecto a Cicerón: la lengua latina constituye para él un vínculo capaz de reunir a todos los hombres. Ésta es claramente la idea *imperial* de una Roma que unifica —era Estrabón el que había dicho: «los romanos han puesto en comunicación a pueblos lejanos» [52].

Sin embargo, Plinio dice algo más interesante: al unificar el conjunto de los hombres con el derecho romano y con la lengua latina (mediante la agrupación de lo que estaba disperso, ¡como sucede con el conocimiento!), Roma ha devuelto al hombre su humanidad —*humanitas*—. Es necesario tomar esta expresión en su sentido literal: Roma alcanza la aspiración fundamental de la naturaleza humana, reconstituye la unidad del género humano, como si la diversidad de los pueblos no fuera en el fondo más que un fallo de la civilización.

La idea de la unidad del género humano apareció en época helenística. Mientras que casi todo el pensamiento griego clásico dividía la humanidad en griegos y romanos, se cuenta que Alejandro lo rechazaba: él prefería favorecer a los buenos y castigar a los malos, fueran del origen que fueran. Eratóstenes lo alababa por ello, ya que según este sabio del siglo III, entre los «bárbaros» existían gentes civilizadas, los indios, los arios, los romanos o los cartagineses. Esta idea vuelve a aparecer a fines de ese siglo en Roma y sobre todo en el siglo siguiente en el círculo de los Escipiones. Además del famoso verso de Teren-

cio, *humani nil a me alienum* …, «nada humano me es ajeno», que transmite a la vez fuerza cósmica y valor filosófico, otros textos testimonian su desarrollo en el contexto romano: Polibio ya había proclamado la unificación de la historia y del mundo habitado por Roma, a la vez que reconocía la diversidad de las situaciones humanas; Panecio había defendido la idea, contraria al antiguo estoicismo, de que todos los hombres comparten la razón y que existe una justicia universal. En el siglo I, Posidonio había establecido las bases de una antropología basada en esta idea: la diversidad que describía dependía, según él, de condiciones climáticas y geográficas, no de condiciones genéticas. A sus ojos, griegos y bárbaros eran iguales desde el punto de vista científico: de ahí la necesidad de criticar los prejuicios y de elaborar una etnología objetiva. Por último, Antíoco sintetizaba el academicismo, el peripatetismo y el estoicismo: cualquier actividad moral nos une con nuestros semejantes, proclamaba. Inspirándose en él, Cicerón formulaba su propia teoría, que él decía, sin duda con razón, compartir con sus contemporáneos. La idea se convirtió en una especie de lugar común, aunque la formulación ciceroniana manifiesta una reflexión original, enraizada en el contexto romano. *De legibus* nos instruye sobre su significado [53].

El libro I propone como postulado la unidad del género humano: «sea cual sea la definición que demos de hombre, esta es una y válida para todos… Lo que es argumento suficiente de que no hay desemejanza en la especie, pues, si la hubiera, una definición única no podría comprender a todos» (§ 29-30). Los hombres son iguales entre ellos en tanto que comparten la recta Razón, «repartida en todos» —lo que los distingue del resto de la naturaleza—. De este modo, mediante un procedimiento que ya nos es bien conocido, Cicerón recoge la diversidad de los hombres bajo la idea de género humano —*genus humanum* —. Semejante mecanismo se encuentra igualmente en *De re publica*, donde la conciencia de un parentesco entre todos los hombres fundamenta la *humanitas*: es eso lo que hace que un

hombre sea un hombre, «en Roma y en Atenas»; una idea que Cicerón retomará detenidamente en *De officiis*, de forma incluso más explícita: «otros admiten tener la debida consideración con los ciudadanos, pero no con los extranjeros (*externi*); éstos deshacen la sociedad común del género humano (*dirimunt communem humani generis societatem*)». En *De legibus*, no obstante, la declaración de la unidad del género humano adquiere un valor particular. Precede a un largo proyecto de codificación y desempeña el papel de una verdadera declaración de principios: por naturaleza, todos los hombres comparten entre ellos y con los dioses una comunidad radical, una *civitas communis*, y por naturaleza son iguales entre ellos (I, 23). Luego, en el libro II, precisamente antes de comenzar la exposición de su constitución, define en forma de preámbulo su concepción de la doble patria: la *civitas*, como hemos visto, define una comunidad entre hombres, sea cual sea su lugar de nacimiento. Por lo tanto, debido a su carácter abstracto y generalizador parece que esta *civitas* alcanza la aspiración unitaria de la naturaleza humana. El fundamento de la unidad y de la igualdad es lo que se comparte, lo que es común, lo que agrupa a los hombres; y los propios términos —*patria communis*, *civitas communis*— sirven, en este texto y en otros, para denominar a la vez el mundo, la patria común de los dioses y los hombres, y la ciudad romana. El resto de los libros II y III confirma esta interpretación: Cicerón explica, como lo hizo en *De re publica*, que la constitución romana responde casi en su totalidad a las exigencias de la ley natural. De este modo, no sólo se convierte en la constitución ideal en la medida en que alcanza la Razón natural, sino que puede extenderse a todos y reconstituir así, en la historia, la unidad original [54]. En este sentido el ciudadano romano es verdaderamente un hombre, y romanizarse es en cierto modo pasar del estatus de sirio, hispano, galo o esclavo al de hombre: la ciudadanía lleva a cabo, de este modo, el derecho natural.

No hay duda de que Cicerón no concibió de manera explícita *De legibus* como un programa válido directamente para el

conjunto del imperio o del mundo habitado. Eso no se dice abiertamente en ningún lado, y además el contexto del tratado es ante todo itálico. Pero podríamos decir que esta reflexión teórica sobre la *patria communis* y sobre el derecho natural le lleva a una visión universal. Éste es claramente el significado del siguiente pasaje de *De legibus*: «es necesario que sea preferida en nuestro amor aquella patria por la que la *civitas universa* tiene el nombre de *respublica*». Más adelante añadirá: «otorgamos leyes [se sobreentiende «con esta obra»] no sólo al pueblo romano, sino a todos los pueblos civilizados (*omnibus bonis firmisque populis*)». De este modo Cicerón no defiende una concepción imperialista y conquistadora del poder, sino que, atendiendo a las consecuencias de su meditación, sugiere una idea: la ciudad romana interesa al mundo entero. Poco importa que esta visión fuera un simple sueño o que pensara en ella seriamente. Lo esencial es que él la formula [55].

Por lo tanto, por vez primera se piensa en un universalismo *político*, muy diferente del cosmopolitanismo estoico. No se trata de una simple llamada a la virtud, entendida como participación en la naturaleza y fusión con el cosmos, sino de la definición de una ética universal que se basa en la sociabilidad y en la racionalidad humanas, de las que Cicerón dice encontrar un reflejo en el antiguo derecho romano y en las fórmulas jurídicas de su tiempo [56].

Semejante concepción tiene dos implicaciones nada despreciables. Por una parte, Roma *completa* de algún modo el mundo, lleva a cabo su síntesis, dado que es la reunión de todos los pueblos en un solo cuerpo: del mismo modo que, de todo lo que existió antes que ellos, los romanos eligen lo mejor, así también mejoran lo que otros han comenzado, lo llevan a la perfección. En la época siguiente, esta idea se impone en las historias universales, que desarrollan el tema de la *translatio imperii* de los asirios a los romanos, pasando por los griegos y los macedonios; pero también en las obras geográficas y en los

mapas, que se esfuerzan por presentar la *imagen* de un mundo completo y unificado en el momento presente [57].

Por otra parte, la institución romana se presenta sobre todo como capaz de rivalizar con la naturaleza y con la historia, de crear un orden casi natural. Gracias al vínculo que establece entre todos los hombres, la *civitas* instaura, como vimos, una especie de consanguineidad, comparable a la que existe en la naturaleza, del mismo modo que la adopción transforma a dos extranjeros en parientes a imitación del orden natural. Lo que en otras ciudades depende de la naturaleza —la consanguineidad y la unidad— en Roma depende del orden cívico. Se comprende así la importancia de la referencia a la naturaleza en el pensamiento de la época: es el destino al que tiende la civilización, pero sólo Roma, la *maxima civitas*, lo consigue. Este lugar común tendrá mucho futuro: Plinio dirá de Italia que es la segunda madre del universo (*parens mundi altera*), dado que la primera era la naturaleza, un tema que retomará Símaco en el siglo IV: «nuestra República se ha convertido en la madre de todos los pueblos, ya que a cada uno puede enseñarle su pasado (*docere enim singulas potest antiquitates suorum*)». De este modo la naturaleza se realiza en la institución romana o, para ser más precisos, la institución rivaliza con ella. Polibio se sorprendía del modo en que los romanos construían sus campamentos militares, según un plano preestablecido e idéntico en todas partes, independientemente del lugar, mientras que los griegos, por ejemplo, se adaptaban al medio natural. El orden romano se construye de igual modo en todos los ámbitos: la centuriación pretendía dominar las estructuras naturales, las grandes obras, realizar «lo que la naturaleza había rechazado», la arquitectura se creía capaz incluso de superar en belleza y fuerza a las creaciones naturales. Todavía en el siglo VI de nuestra era, Casiodoro lo reconocía en tono lírico: «Los acueductos de Roma destacan por su admirable estructura y la salubridad particular de sus aguas. Efectivamente, estas montañas artificiales (*quasi constructis montibus*) que llevan el agua, harían creer que su lecho es natural

y está compuesta de las rocas más duras, para poder sostener durante los siglos la impetuosidad tan rápida de la corriente. Los flancos huecos de las montañas se desmoronan muy a menudo, los lechos de los torrentes se borran; pero esta obra de los antiguos no se destruirá mientras la industria vele por su conservación» [58]. La Razón de Roma prevalece de este modo sobre todo: crea un orden lógico, una forma específica, capaz de constituir una unidad allí donde hay pluralidad, de superponerse a los particularismos nacidos de las vicisitudes históricas y de transcender las diferencias sin anularlas.

Vemos de este modo que esta ideología se presta tanto a una lectura sectaria —aquellos que no están en Roma están fuera del género humano, en la *immanitas* [59]—, como a una lectura humana, en la medida en que concede el primer lugar al hombre o a la romanidad y reagrupa la diversidad dentro del género humano o del *nomen* romano. Esta ambigüedad no pasó desapercibida a algunos romanos, que en sus *Historias* dieron la palabra a los bárbaros para denunciar la esclavitud que Roma imponía bajo la apariencia de civilización. No obstante, vemos también que las dos ideas podían unirse hasta el punto de renovar la noción misma de civilización: para los griegos, sólo ellos eran civilizados, ya entendieran por este nombre una raza o una cultura; en la ideología romana, es la ley la que define la *humanitas*. Podríamos creer que se trata de la misma cosa, pero la discriminación no era ni étnica ni cultural, sino jurídica: eso sí, cualquiera podía convertirse en ciudadano romano un día.

Notas al pie

[1] En primer lugar, Isocr., *Paneg.* 24-25; luego Arist., *Rhet.* I, 5, 5 (cfr. también Hipérides, *Epit.* 7); sobre la autoctonía ateniense, cfr. N. Loraux, *Les Enfants d'Athéna*, París, 1990[1981], pp. 35 y ss.; sobre las tres formas de fundación, cfr. Isocr., *ibid.*; Lisias, *Epit.* 17: los atenienses «no son, como la mayoría de los pueblos, «un amasijo de pueblos diversos», ni «ocupan una tierra ajena de la que han expulsado a los habitantes», sino que son autóctonos» (para otras fuentes, ver D. Briquel, *Les Tyrrhènes, peuple des Tours, Denys d'Halicarnasse et l'autochtonie des Étrusques*, Roma, 1993, pp. 79 y

ss. sobre todo). Sobre el texto de Trogo, cfr. Just. II, 6, 3; cfr. XXXVIII, 7, 1: se puede señalar, no obstante, que cuando en el libro XLIII, es decir, al final de su Historia universal, cuenta «brevemente» el origen de Roma, no menciona la leyenda de los cuatreros.

[2] Sobre la leyenda troyana, la bibliografía es evidentemente inmensa. Nuestra intención, no obstante, no es estudiar la historia de los orígenes romanos en función de los datos arqueológicos y textuales (para ello, ver el vol. I de la *Storia di Roma*, 1989), ni el origen de las leyendas (J. N. Bremer y N. M. Horsfall, *idem*), sino el modo en que se interpretaron a fines de la República. Sobre Helánico, cfr. Dion. Hal. I, 72, 2, y el análisis de Momigliano, *Roma arcaica*, Florencia, 1989, p. 330; sobre la traducción de la Odisea, cfr. E. Gabba, «Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.», en *I Canali della propaganda nel mondo antico*, M. Sordi ed., Milán, 1976, pp. 96-98; sobre la tesis troyana y la «desaparición» de Ulises, cfr. *ibid*., pp. 88 y ss. Los defensores del origen troyano pretendían, o bien destacar el parentesco entre griegos y romanos e introducir a Roma en la esfera griega o, por el contrario, destacar el carácter bárbaro de los romanos, al asimilarlos a los troyanos: es en este sentido en el que el rey Pirro, según Pausanias (I, 12, 1), se presentaba como defensor del helenismo, en tanto que descendiente de Aquiles. Según J. Perret (*idem*, p. 409 y ss.) la leyenda troyana de los orígines habría nacido como consecuencia de esta asimilación; una explicación que ha sido contestada por numerosos investigadores (cfr. A. Momigliano, *ibid*., pp. 335 y ss.).

[3] El vínculo entre Eneas y Lavinio aparece por vez primera en el historiador siciliano Timeo, pero encontramos también ecos en la *Alejandra* de Licofrón (obra datada entre el 270 y el 190 a.C.); la datación de esta leyenda parece confirmada por el descubrimiento de una tumba del siglo VII que, en el siglo IV, se consideraba la tumba de Eneas y formaba parte de un santuario (cfr. A. Momigliano, *Roma arcaica*, Florencia, 1989, p. 332 y n. 4). Sobre Lavinio y la leyenda troyana, cfr. F. Castagnoli, *Lavinium*, I, Roma, 1982, pp. 59-66 y 99-100; y la inscripción de la biblioteca de Taormina que atestigua un relato de la peregrinación de Eneas y su alianza con el fundador latino de Lavinio en Fabio Píctor: cfr. *SEG*, 26, 1123, y G. Manganaro, «Una biblioteca storica nel ginnasio a Tauromenion nel II a.C.», en *Römische Frühgeschichte*, A. Alföldi ed., Heildelberg, 1979, pp. 83-96; y R. Nicolaï, «Le biblioteche dei ginnasi», en *Nuovi ann. sc. spec. archivisti e bibliotecari*, 1, 1987, pp. 17-48 (otra versión atribuía la fundación de Lavinio a Diomedes: cfr. Ap., *B.C.* II, 20; Sil. Ital., 13, 64). Sobre la trai-

ción de Eneas, ver Dion. Hal. I, 48, 3 (*FGrH*, 701, fr. 3): «Menécrates de Jantos declara que Eneas entregó la ciudad a los aqueos y que por este beneficio los aqueos le permitieron salvar a su familia»; y el comentario de E. Gabba, «Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origini troiane di Roma fra III e II secolo a.C.», en *I Canali della propaganda nel mondo antico*, M. Sordi ed., Milán, 1976, pp. 91 y ss., quien destaca el carácter anti-romano de este autor del siglo III-II y señala, de forma más general, las implicaciones políticas de la historiografía griega de Asia Menor en el momento de la expansión romana en el Mediterráneo en el siglo II y cuando Roma celebra su amistad con Ilión en nombre de su ascendencia común (Liv., XXXVII, 37, 1-3). Ver también E. Gabba, «Storiografia greca e imperialismo romano», en *RSI*, 1974, pp. 625-642; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 223 y ss. Sucesivamente, sobre Aristóteles, cfr. Dion. Hal. I, 72, 3-4; sobre Heráclides, Plut., *Cam.* 22, 3; sobre Dionisio, cfr. *A.R.* I, 11, 1; 17; 31 (por el contrario, los etruscos son, según él, autóctonos, pero en su teoría, según la cual los romanos son griegos [I, 5, 1], la autoctonía ha perdido su carácter positivo: cfr. R. Scuderi, «Il mito eneico in età augustea: aspetti filoetruschi e filoellenici», en *Aevum*, 52, 1978, pp. 88-99; sobre Dionisio, ver E. Gabba, *Dionysius and the History of Archaic Rome*, Berkeley-Los Angeles-Oxford, 1991). Sobre Demetrio, cfr. Strab., XIII, 52 y ss. y el comentario de E. Gabba, *ibid.*, 1976, pp. 84 y ss.; sobre Estrabón, cfr. G. Vanotti, *idem*, pp. 175 y ss.; sobre la ausencia de razas mezcladas, cfr. Strab., XIV, 5, 25, y los comentarios de P. Desideri, «Eforo e Strabone sui *popoli misti* (Str. XIV, 5, 23-26)», en *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, M. Sordi ed., Milán, 1992, pp. 20 y ss.. Sobre el desconomiento de los griegos, cfr. Dionisio, *A.R.* I, 4, 2; sobre el conjunto de versiones griegas, cfr. *FGrH*, pp. 809-840.

[4] Sobre la fecha del siglo IV, cfr. A. Momigliano, *Roma arcaica*, Florencia, 1989, p. 325 y ss.; E. S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University, 1992, pp. 26 y ss.; por su parte J. Perret, *idem*, p. 409 y T. J. Cornell, *idem*, proponen el siglo III. La tradición romana es bastante homogénea, a excepción del caso de Salustio, que mantiene la leyenda de Eneas como fundador de Roma: cfr. *Catil.* 6, 1. «Según las tradiciones que a mí han llegado, la ciudad de Roma fue fundada y habitada en un principio por los troyanos, que por no hallar dónde asentarse, venían vagando fugitivos bajo el mando de Eneas. Tuvieron también parte en ello los aborígenes, raza agreste, sin leyes, sin mando, independiente y desgobernada». Por otro lado, si bien ningún fragmento de Fabio Píctor nos asegura que él creía en la fundación de Lavinio por Eneas, Catón, por su parte, lo dice claramente: *Orig.* I (= Peter,

I, fr. 4-14); sobres los Penates, cfr. Varr., *L.L.* V, 144, y Y. Thomas, «L'institution de l'origine», en *Tracés de fondation*, M. Detienne ed., Lovaina-París, 1991, pp. 143-170. Sobre la leyenda de los gemelos, cfr. J. T. Cornell, *idem*; seguido por E. S. Gruen, *ibid.*,1992, pp. 32 y ss.

[5] Acerca de las discusiones sobre la llegada de Eneas, cfr. E. Gabba, «Sulla valorizzazione politica della leggenda delle origine troiane di Roma fra III e II secolo a.C.», en *I Canali della propaganda nel mondo antico*, M. Sordi ed., Milán, 1976, pp. 93 y ss. Habría que hacer inventario también de los numerosos debates sobre el paso de Eneas por determinados lugares (Miseno, Gaetia): cfr. en último lugar G. Traina, *idem*, pp. 602 y ss. Sobre la traición de Eneas en la tradición latina, cfr. *Or. gent.* 9, 2 y E. Gabba, *op. cit.*, p. 93. Sobre la *Origo gentis*, cuya primera redacción remonta sin duda al siglo I o II de nuestra era, pero que se fecha, en su versión definitiva, en el siglo IV, y que ofrece en 23 capítulos toda la historia de los tiempos legendarios, de Jano a Rómulo, cfr. en último la edición de G. D'Anna, 1992, quien pone al día los debates de datación (pp. xxviii-xxix). En cuanto a Antenor, recordemos que es un héroe troyano que aparece en la *Ilíada* y en la *Odisea* como un hombre sabio y cercano a Príamo; es también el anfitrión de Menelao y de Ulises cuando éstos vienen a la Troade para intentar recuperar a Helena. Solo en el siglo V aparece como acompañante de Eneas; y es en la obra de Licofrón, la *Alejandra*, donde por vez primera se le describe como un traidor. Para un análisis de esta «transformación», cfr. R. Scuderi, «Il tradimento di Antenor», en *Il Canali della propaganda nel mondo antico*, M. Sordi ed., Milán, 1976, pp. 28-49; cfr, también E. Rawson, que pone en relación la versión de Sisena (fr. 1 P.) con la degradación de las relaciones entre Roma y los vénetos como consecuencia de la negativa de ésta a concederles la ciudadanía en el 89 («L. Cornelius Sisenna and the Early First Century», en *CQ*, 1979, p. 338).

[6] Sobre Fabio Píctor, cfr. T. J. Cornell, «Notes on the Source for Campanian History in the Sixth Century», en *MH*, 31, 1974, pp. 193-208, según el cual el historiador romano se inspira sin duda en Timeo y en la crónica de Cumas. Sobre la importación del alfabeto, cfr. también L. Cincio Alimento (fr. 1 P.): «Cadmo llevó el alfabeto de Fenicia a los griegos y Evandro lo trajo de Arcadia a los latinos»; la misma idea está en Gn. Gelio (fr. 3 P.). Sobre las ideas de Catón, Dion. Hal., I, 11, 1 (=fr. 6 P.). La hipótesis de C. Letta («L'Italia dei *mores romani* nelle *Origines* di Catone», en *Athenaeum*, 62, 1984, pp. 424 y ss.), según la cual Catón recibió una tradición anterior a propósito del carácter griego de los aborígenes y la recogió de forma atenuada, es

la más convincente (*contra* J. Perret, *idem*, p. 532). Sobre el papel de los troyanos, cfr. fr. 5 P.: «en el origen, algunos pueblos ocupaban Italia: se les llama aborígenes, pero después de la llegada de Eneas, fundidos con los frigios, tomaron el nombre de latinos».

[7] Los aborígenes no eran, así pues, extranjeros instalados en Italia, como lo creían algunos: Varrón se oponía sin duda a una de las etimologías de la palabra que la relacionaba con el verbo *errare*, «errar». Esta crítica la retomará Dionisio de Halicanaso (I, 10, 2). Sobre esta etimología, cfr. Fest. p. 17, 19 L. Las referencias relativas a Varrón las ha reunido F. Della Corte, «L'idea della preistoria in Varrone», en *Atti del Congr. intern. di st. varr.*, Rieti, 1976, pp. 118 y ss. Sobre el «patriotismo» de Varrón, cfr. también J. Collart, *idem*, *passim*.

[8] Sobre el vínculo de Eneas con Venus, cfr. J. Perret, *idem*, pp. 123-124; 616-617; sobre L. Julio César, T. R. S. Broughton, *idem*, II, p. 25; sobre la moneda con la efigie de Venus, cfr. M. H. Crawford, *Roman Republican Coinage*, Cambridge, 1974, nº320, quien fecha el denario en el 103; sobre la *immunitas*, cfr. *OGIS*, 440 = *ILS*, 8770 = *I. Ilion*, 71 y *RE*, X, 468. Sobre el elogio de Julia, la tía de César, cfr. Suet., *Caes.* 6, 2; Plut., *Caes.* 5, 2; sobre el denario del 47-46, M. H. Crawford, *ibid.*, nº458.

[9] Sobre las leyendas relativas a Rómulo, ver la puesta al día de H. D. Jocelyn, «*Urbs Augurio Augusto condita*», en *PCPS*, 1971, pp. 44-74 y sobre todo T. J. Cornell, «Aeneas Legend and the Twins», en *PCPhS*, 21, 1975, pp. 1-32, al que seguimos aquí, y que pone en duda la tesis de H. Strasburger (*Zur Sage von der Gründung Roms*, Heidelberg, 1968) sobre el carácter reciente y antiromano de la leyenda. Sobre Jerómino, *FGrH*, 154; sobre los historiadores favorables a Anibal, Sileno de Caleacte y Sósilo de Esparta, cfr. *FGrH*, 175 y 176; sobre Metrodoro de Skepsis, cercano a Mitrídates, cfr. *FGrH*, 184, y J. L. Ferrary, *Philhéllenisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 228-229.

[10] Sucesivamente, Liv., X, 23, 12; Fab. Pict., ap. Pol., I, 14, 3. Cfr. H. D. Jocelyn, «*Urbs Augurio Augusto condita*», en *PCPS*, 1971, p. 53. Como recuerda E. Gabba («Studi su Dionigi d'Alicarnasso», en *Athenaeum*, 38, 1960, p. 222, n. 135), la primera mención del *asylum* está en Calpurnio Pisón, al menos en los fragmentos que nos han llegado (fr. 4 P.), pero no sabemos en qué sentido hacía referencia a él. Sobre Rómulo en Cicerón, sucesivamente *De orat.* I, 9, 37; *De off.* III, 10, 41 (la idea de pecado se vuelve a encontrar en Horacio, *Oda* III, 6; *Epod.* 7; 16); *De rep.* II, 7, 12. La versión de Dionisio de Halicarnaso es bastante parecida a la de Cicerón: Rómulo «como sabía que muchas ciudades de Italia sufrían el mal gobierno de tiranías y oligarquías

que expulsaban a mucha gente de sus ciudades, decidió recibirlos y atraerlos sin mirar su desgracia ni destino, con tal de que fueran libres» (II, 15, 3-4).

[11] Por orden, Liv., I, 8, 4-6; el texto de Salustio se cita más atrás, n. 4; Catón, *Orig.* I, 20 = fr. 20 P. (ap. Gelio, XVIII, 12, 1); Plut., *Rom.* 9, 2-3; luego 11, 2: el *mundus* se compara de este modo al cielo, comparación que se encuentra en los anticuarios romanos. De forma general, él sigue aquí a Varrón (*L.L.* V, 143), quien señala que todo ese ritual es etrusco y se opone a Dioniosio (I, 88), que se niega a ver en la fundación de la ciudad influencia alguna de Etruria: cfr. D. Musti, «Etruschi e Greci nella rappresentazione dionisiana», en *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di M. Pallotino*, Roma, 1981, pp. 23-44; y «Varrone nell'insieme delle tradizioni su Roma quadrata», en *StudUrb*, 1975, p. 298. ¿Tomó de Varrón también el detalle de la mezcla de tierras, dato que no encontramos más que en este pasaje de Plutarco? Para una valoración más matizada de la fuente varroniana, cfr. C. Ampolo, en su edición de la *Vie de Romulus* (1988, especialmente pp. 298-300). Sobre el *mundus*, cfr. también F. Coarelli, *Il Foro romano*, I, Roma, 1986, pp. 207 y ss.

[12] Sobre los dos ancestros fundadores, cfr. T. J. Cornell, 1975, pp. 29 ss. Sobre la comparación con otras civilizaciones, cfr. J. N. Bremer y N. M. Horsfall, *idem*, pp. 25 y ss. Sobre los africanos, cfr. Sal., *Iug.* 18, 3; sobre el origen de los bárbaros, cfr. R. Oniga, 1995, pp. 77 y ss., quien recuerda que este modelo se encuentra en las historias helenísticas: Teopompo explica de este modo el origen de la civilización en Pamfilia (*FGrH*, 115 F 103, 15-16) o Megástenes el de la India (*FGrH*, 715 F 12); sobre el helenocentrismo de la etnografía griega, reenviamos al artículo clásico de E. J. Bickermann, 1952. Sobre la presencia del modelo en Varrón, cfr. *Antiq. rer. hum.* fr. XII, Mirsch (= Jer., *In Galat.* 3, 1): *qui sint Galatae vel quo et unde transierint, utrum indigenas eos fuerint an advenas quam nunc incolunt terram susceperit et utrum linguam conubio perdiderint an et novam didicerint et non amiserint suam, M. Varro cunctarum antiquitatum diligentissimus perscrutator et ceteri qui eum imitati sunt multa super hac gente et digna memoria tradiderunt*. Trogo Pompeyo aplica este mismo esquema esta vez a los latinos y a los celtas (cfr. M. Sordi, «Ellenocentrismo e filobarbarismo ell'excursus gallico di Timagene», en *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, M. Sordi ed., 1979, pp. 33-56). Sobre la versión de Catón, *Orig.* I, 6 = fr 5 P.: *primo Italiam tenuisse quosdam, qui appellabantur Aborigenes. Hos postea adventu Aeneae Phrygibus iunctos Latinos uno nomine nuncupatos*.

[13] Plaut., *Asin*. 10; *Trin*. 18; sobre Catón, cfr. Plinio, *N.H*. XXIX, 7, 14: «A nosotros también, dice Catón, tienen costumbre los griegos de llamarnos bárbaros, y nos insultan más vergonzosamente que a los demás dándonos el nombre de opicos» (es decir, de oscos, lo que para un romano significaba «tosco, ignorante»; Cic., *De rep*. I, 37, 58: «si lo de bárbaro debe decirse por la manera de vivir, y no por el idioma, no creo que los griegos sean menos bárbaros que los romanos». En efecto, algunos griegos consideraban a los romanos como bárbaros: cfr. Liv., XXXI, 29, 15. Era el caso también del sabio alejandrino Eratóstenes, pero para él el término no era peyorativo (Strab., I, 4, 9C, 66). Para Estrabón (IX, 2, 2), los romanos habían salido de la barbarie gracias a la helenización (sobre este texto, cfr. G.Vanotti, *idem*, pp. 173 y ss.).

[14] Sal., *Cat*. 6, 1; Liv., I, 8, 1; Varr., *De vita p. R*., fr. 5 Rip. El tema de la *Troia renascens* aparece sobre todo en época augustea: Hor., *Odas* III, 3, 60 y ss.; Prop., *El*. IV, 1, 87 y ss.; cfr. M. Pani, «Troia resurgens: mito troiano e ideologia del principato», en *AFLB*, 18, 1975, pp. 65 y ss.; y también M. Sordi, *Il Mito troiano e l'Eredità etrusca a Roma*, Milán, 1989, p. 27. Sobre el matrimonio, cfr. G. Guastella, «La rete del sangue: simbologia delle relazioni e modelli dell'identità nella cultura romana», en *MD*, 15, 1985, pp. 91 y ss.

[15] Cic., *De rep*. III, 15, 25. Dionisio, por su parte, trata de probar que los romanos no han perdido su carácter griego a pesar de la ulterior mezcla con otros pueblos: *A.R*. I, 89, 1-2; III, 10, 4. Luego: Liv., I, 8, 5; Censor., *D.n*. 4, 11-13.

[16] Sobre el mito de Franción, cfr. C. Beaume, *Naissance de la nation France*, París, 1985, p. 38; sobre el mito virgiliano del retorno, cfr. *Aen*. I 378-380; III, pp. 162 y ss.; y los comentarios de M. Pani, *idem*; A. Giardina, «L'identità incompiuta dell'Italia Romana», en *L'Italia d'Auguste à Dioclétien. Actes du colloque international*, Roma, 1994, pp. 86-87, quien señala igualmente que el Eneas de Virgilio, siendo descendiente de un dárdano de Crotona, no tiene nada de etrusco. Para el autor de la *Eneida*, sólo los troyanos son autóctonos y los etruscos son de origen lidio. No obstante, hay que destacar que entre los etruscos existía un tradición independiente que los consideraba antiguos troyanos y autóctonos (Cfr. G. Colonna, «Virgilio, Cortona e la leggenda etrusca di Dardano», en *Arch. class*. 32, 1980, pp. 3 y ss., sobre la inscripción [analizada de antiguo por J. Heurgon, «Inscriptions étrusques de Tunisie», en *CRAI*, 1969 (= *Scripta varia*, Bruselas, 1986, pp. 433-447] de los etruscos de Chiusi, instalados en el 82 en el wadi Miliane, en Túnez, y donde se denominan *dardani*; cfr. también D. Briquel, *idem*, p. 171).

[17] Herod., II, 2; Plat., *Tim.* 22b y ss.; Diod. Sic., I, 9, 3; y III, 2, 1 (etíopes); V, 21, 5 (bretones); I, 10, 1 (egipcios). Helánico de Lesbos, Platón (*Crátilo*, 425e) y Éforo, autor en el siglo IV de una Historia universal, conocían la prioridad de los egipcios. Los egipcios, por su parte, afirmaban que los primeros hombres habían nacido en Egipto. Sobre los escitas, cfr. Justin., II, 1; sobre las ciudades de Asia, Tac., *Ann.* IV, 55-56.

[18] Por orden, Liv., II, 45 (sobre las burlas de los griegos); Flavio Jos., *c. Apion* I, 2; Liv., IV, 4 (sobre Roma, *novus populus*) y Cic., *De rep.* I, 37, 58 («cuando Grecia envejecía»); Catón, fr. 21 P.; *contra* Veleyo Pat., VII, 7; Varr., *R.R.* III, 1 y ap. Aug., *Civ. Dei* IV, 31, 1.

[19] Arist., *Polit.* VII, 4, 11-12, 136b, 4: el crecimiento de una ciudad no podía ser ilimitado. Sobre la idea del crecimiento de Roma, cfr. G. Dumézil, *Idées romaines*, París, 1969, p. 79, quien se detiene sobre todo en destacar el antiguo valor ideológico de *cresco-augere*; y M. Ruch, «Le thème de la croissance organique dans la pensée des Romains, de Caton à Florus», en *ANRW*, I, 2, Berlín-Nueva York, 1972, pp. 827-841, quien lo considera una concepción vitalista (cfr. más adelante, n. 33). Sobre el consejo de Augusto, cfr. Dio., LVI, 33, 1; cfr. también Floro (I, 41 [III, 6]), para el que la extensión excesiva del imperio es una de las causas de su inestabilidad (como para Salustio [ver más atrás, pp. 77-78]). Por el contrario, para Tácito el expansionismo de Trajano será una condición del renacimiento romano (un aspecto que ha destacado M. Lazso Havas, «Le corps de l'empire romain», en *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, M. Sordi ed., Milán, 1992, pp. 250 y ss.). La palabra «secundaridad» la he tomado prestada de R. Brague, *idem*, pp. 25-0.

[20] Por orden, Ap. *B.C.* I, 11 (Ti. Graco); cfr. Cic., *De rep.* III, 14, 22 (= Z. XV, 24) (discurso de Filo): «La prudencia lleva a aumentar los recursos, a ampliar las riquezas, a dilatar los confines —¿de dónde, pues, vendría el elogio de los grandes generales, que figura en los epitafios dedicados en su honor?—, "amplió los confines del imperio"…»; Flor., I, *praef.* 2; Symm., *Epist.* III, 11, 3 (a Nocelio).

[21] Sobre la llegada de Eneas, Liv., I, 1; sobre Canuleyo, cfr. Liv., IV, 3-4. Luego, por orden, *IG*, IX, 2, 517 = *Syll.*^{3}, 53 (Filipo); Dion. Hal., II, 16-17, 1 (y también XIV, 6 a propósito de la integración de Túsculo, topos de la generosidad romana: cfr. M. Humbert, *idem*, pp. 151 y ss.; A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, 1963, p. 383, n. 1, según el cual se puede poner en duda, no obstante, la veracidad de esta tradición); Isocr., *Sobre la paz* 89. Hay que decir además que la apertura

romana se manifestaba también en la capacidad de adopción de las familias (cfr. A. Giardina, *idem*, p. 88). Para una crítica a la generosidad romana, cfr. P. Gauthier, «Générosité romaine et avarice grecque: sur l'octroi du droit de cité», en *Mélanges Seston*, París, 1974, pp. 207 y ss.; «La citoyenneté en Grèce et à Rome: participation et intégration», en *Ktéma*, 1981, pp. 167 y ss.

[22] Sucesivamente, Liv., I, 9, 1 y ss. (sobre todo el episodio de las sabinas); Cic., *Pro Balb.* 31 (y los ejemplos en el *Pro Balb.* 24); *CIL*, XIII, 1668 = *FIRA*, I, nº43, y Tac., *Ann.* XI, 23-24 (el discurso de Claudio): ver la edición de P. Fabia, 1929, y en último lugar el comentario de A. Giardina, *idem*, pp. 1 y ss. Por lo que respecta a la situación del extranjero, el estudio de P. Catalano sobre el significado religioso del espacio romano lleva también a la conclusión de que «el extranjero está siempre en el interior del sistema; el propio término de *ager peregrinus* puede designar a la vez un *ager* situado dentro o fuera del *fines populi romani*. Este principio es coherente con el reconocimiento de una competencia particular de los sacerdotes extranjeros no solamente en la fundación de la ciudad, sino en las intervenciones directas de la voluntad divina en la vida del pueblo romano…» («Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano», en *ANRW*, II, 16, 1, Berlín-Nueva York, 1978, p. 451).

[23] Por orden, Pol., I, 5, 7; Flor., II, 6 (III, 19): *cum populus romanus Etruscos, Latinos Sabinosque sibi miscuerit et unum ex omnibus sanguinem ducat*… La misma idea aparece en Horacio (*Odas* III, 6, 33) y en Virgilio (*Aen.* IX, 603). Sobre Arístides, cfr. *in Romam* 59 y sobre todo 64: πολλοὶ μὲν ἐν ἑκάστη πόλει πολῖται ὑμέτεροι οὐχ ἧττον ἢ τῶν ὁμοφύλων.

[24] E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, p. 26. A propósito de la guerra social, Veleyo hablará, por ejemplo, de guerra fratricida (II, 15, 2). Por lo que respecta a la diplomacia, en casi todos los ejemplos en los que se invoca la *suggenia* o la *consanguinitas* acerca de la relación de una ciudad con Roma, se trata, por una parte, de una afirmación de la ciudad, y no de Roma, y, por otra, de una ciudad griega: por ejemplo, en el 263 los habitantes de Segesta en Sicilia se unen a los romanos alegando su consanguineidad (Cic., *Verr.* IV, 72; Diod. XXIII, 5); más tarde son incluso los sicilianos, de Centúripe, los que hacen remontar su relación con Roma y con Lavinio a Eneas (cfr. G. Manganaro, «Un senatus consultum in greco dei Lanuvini e il rinnovo della cognatio con i Centuripini», en *RAAN*, 37, 1962, pp. 23-44 y «Una biblioteca storica nel ginnasio a Tauromenion nel II a.C.», en *Römische Frühgeschichte*, A. Alföldi ed., Heidelberg, 1979, p. 88; cfr. J. y L. Robert, *REG*, 1965,

p. 499); en el 196, la ciudad de Lámpsaco, en Asia Menor, envió una petición al Senado en nombre de su antiguo parentesco troyano pero no sabemos cuál fue la respuesta romana (*Syll.*[3], 591; cfr. J. L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 133 y ss.). Sobre esta cuestión, ver también E. S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University, 1992, p. 49; y en último lugar la recapitulación y otros ejemplos en A. Giardina, *idem*, p. 79, n. 290. La noción de *suggeneia*, en cambio, tuvo un papel muy importante entre los griegos (cfr. D. Musti, «Sull'idea di suggeneia nelle inscrizioni greche», en *ASNP*, 32, 1963, pp. 225-239). Sobre la diplomacia, cfr. en último lugar A. Giardina, *idem*, pp. 33-34 y 70 y ss., quien recoge la bibliografía.

[25] Sal., *Catil.* 6, 2; *Ad Caes.* V, 7-8; sobre Tib. Graco, cfr. Ap., *B.C.* I, 1, 9. Podemos pensar que el mito troyano tuvo importancia desde el punto de vista de la unificación: las fuentes atestiguan, en efecto, la existencia en los siglos II y I de debates relativos al origen de las ciudades o de los cultos locales (a propósito de Preneste y Túsculo, Catón rechazaba la tradición según la cual habían sido fundadas por los compañeros de Ulises, y proponía una interpretación troyana: fr. 59 P.; cfr. T. P. Wiseman, «Legendary Genealogies in the Late-Republican Rome», en *Greece and Rome*, octubre, 1974, p. 155; C. Letta, «L'Italia dei *mores romani* nell Origines di Catone», en *Athenaeum*, 62, 1984, p. 430, n. 236; y G. Traina, *idem*, pp. 602 y ss.), pero resulta difícil valorar el contexto exacto de estos debates. ¿Traducían realmente una voluntad de «unificación etnológica» como se ha afirmado a menudo (E. Gabba, «Il problema dell'»unità» dell'Italia romana», en *La Cultura italica*, Pisa, 1978, p. 22; M. Sordi, *Il Mito troiano e l'Eredità etrusca a Roma*, Milán, 1989, pp. 17 y ss.), del mismo modo que se han interpretado las leyendas no troyanas como formas de resistencia a Roma (M. Torelli, «Edilizia pubblica in Italia centrale tra guerra sociale ed età augustea: ideologia e classi sociali», en *Les Bourgeoisies municipales italiennes aux IIe et Ier siècles av. J.-C.*, Nápoles, 1983, pp. 241-250; y «Alle radici della nostalgia augustea», en *Continuità e trasformazioni fra Repubblica e Principato*, M. Pani ed., Bari, 1991, pp. 47-67)? ¿O más bien las leyendas se desarrollaron de forma autónoma, como fue el caso de los etruscos (cfr. más arriba, n. 16)? Para una interpretación no unitaria, cfr. A. Giardina, *idem*, p. 80.

[26] Por orden, Arist., *Rhet.* I, 10, 1369b 7; Ulp., *Lib. reg. sing.*, § 4: *mores sunt tacitus consensus populi longa consuetudine inveteratus*; Varr., ap. Serv., *Ad Aen.* VII, 601; sobre *habitare*, cfr. *CIL*, IV, 1435: *felix est ille… qui hic habitat*; Plaut., *Men.* 261; Cic., *Ad*

Brut. I, 16, 16: *Romae habitare*; Liv., V, 53, 6; VIII, 22, 5. Hay que distinguir este uso del término jurídico *habitatio*, que designa el hecho de utilizar una casa como lugar de habitación (*D.* VII. 8. 10) de la palabra *incola*, que designa el residente (cfr. Y. Thomas, *Origine et commune patrie. Étude de droit public romain (89 av. J.-C. — 212 ap. J.-C)*, Roma, 1996, pp. 25 y ss.). Sobre los conflictos entre colonos e indígenas, cfr. Ap. *B.C.* V, 13; se puede hacer referencia también al caso de Pompeya (Cic., *Pro Sull.* y comentario de J. Andreau, «Pompéi: mais où sont les vétérans de Sylla?», en *REA*, 1980, pp. 183-199) o de Vulci, donde los símbolos y las leyendas manifiestan la hostilidad de los etruscos hacia los colonos romanos (cfr. M. Torelli, «Alle radici della nostalgia augustea», en *Continuità e trasformazioni fra Repubblica e Principato*, M. Pani ed., Bari, 1991, p. 64).

[27] Por orden: Sal., *Catil.* 51 (discurso de César); Cic., *De rep.* II, 16, 30 (cfr. también *Tusc.* I, 1, 1; IV, 2, 4; *De rep.* III, 3, 4); Varr., ap. Serv. *Ad Aen.* VII, 176 (fr. 37 Fraccaro): *dicit quid a quaque traxerint gente per imitationem*; Pol., VI, 25, 11; Gn. Gelio, fr. 7 P. (= Solino, I, 7, p. 7 M.); fr. 2 P.; Varr., *De gente p. R.*, fr. 9; 12; 13; 25 (cfr. F. Della Corte, «L'idea della preistoria in Varrone», en *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, Rieti, 1976, pp. 126-127); Plinio, *N.H.* VII, 56, 191 y ss. (Plinio hace referencia, por ejemplo, a la invención del alfabeto por los fenicios y su transmisión a Roma por los griegos: una idea que se encuentra ya en Gn. Gelio en el siglo II [fr. 2 P.]; T. J. Haarhoff, *idem*, p. 129 y 157; que después retoma J. Collart, *Varron, grammairien latin*, París, 1954, pp. 211 y ss. y sobre todo A. La Penna, «Alcuni concetti di base di Varrone sulla storia romana», en *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, Rieti, 1976, pp. 396-407, quien ve en ello una influencia de Posidonio. Hay que señalar además que, en el *Ineditum Vaticanum* (cap. 3), el romano Ceso, con motivo del tratado entre Roma y Cartago al final de la Primera Guerra Púnica, expone la misma teoría, según la cual los romanos toman prestado y mejoran las invenciones de sus adversarios (M. A. Cavallaro, «Dionisio, Cecilio di Kalèaktè e l'Ineditum Vaticanum», en *Helikon*, 13-14, 1973-1974, p. 124) —recordemos que este texto fue descubierto y publicado por H. von Arnim, en *Hermès*, 1892, pp. 118-130; y republicado por Jacoby (*FGrH*, 839), quien lo fecha en el siglo I antes de nuestra era; para S. Mazzarino (*Il Pensiero storico classico*, II, 2, Bari-Roma, 1983, pp. 148-149) databa del siglo II, mientras que M. A. Cavallaro lo atribuía a Cecilio de Caleacte, contemporáneo de Dionisio de Halicarnaso.

[28] Por orden, Catón, fr. 51 P. (y fr. 76 P. donde Catón exalta la *Italiae disciplina et vita*); Censor., *D. n.* 22, 10; cfr. Varr., *L.L.* VI, 33. La tesis catoniana (exaltación de los sabinos y exclusión de los galos —cfr. fr. 50-51 P.) confirmaría, según C. Letta, el antiguo concepto de Italia, como lo había definido S. Mazzarino (*Il Pensiero storico classico*, II, Bari-Roma, 1983, pp. 212 y ss.), como «lo que se sitúa al oeste de los Apeninos». Hay que decir además que esta tesis está acompañada de cierta hostilidad con respecto a los etruscos, que era frecuente en esa época (cfr. C. Letta, «L'Italia dei *mores romani* nelle *Origines* di Catone», en *Athenaeum*, 62, 1984, pp. 416 y ss.) y hasta el siglo I (D. Musti, «Tendenze nella storiografia romana e greca su Roma arcaica», en *QUCC*, 10, 1970, pp. 28 y ss.; y 138 y ss.). Por último, señalaremos que para Catón, como también para Varrón, los sabinos eran un pueblo indígena (cfr. fr. 50 P. = Dion. Hal., II, 49): «Porcio Catón afirma que el nombre le fue impuesto al pueblo sabino por Sabo, hijo de Sanco, una divinidad local». Esto lo sostenían también «los historiadores locales de los sabinos» (ἐν ἱστορίαις ἐπιχωρίοις), de los que hablará Dionisio y quienes recordaban igualmente la llegada de espartiatas entre los sabinos en una época tardía. Sobre esta cuestión, ver D. Musti, *Strabone e la Magna Grecia*, Padua, 1988, p. 254; y sobre las tradiciones espartamas, E. N. Tigerstedt, *The Legend of Sparta in Classical Antiquity*, Stockholm, 1974.

* *Acreción,* como *acrecimiento,* es un nombre técnico usado en geología, astronomía y astrofísica para denominar el proceso de aglomeración de elementos materiales. (N. del T.).

[29] La expresión es de L. Russo, *Problemi di metodo critico*, Bari, 1950, pp. 126 y ss., citada por E. Garin, *idem*, p. 100. La cita previa es del *De off.* I, 2, 6. Sobre la idea de la elección de las civilizaciones, cfr. Cic., *Tusc.* IV, 1, 1 y ss.; 2, 5.

[30] Sucesivamente, Cic., *De inv.* II, 2, 4 (a propósito de la elocuencia): «No hemos ofrecido algún ejemplo solo, del cual nos pareciera que deberíamos expresar necesariamente todas las partes, en cualquier género que estuvieran; sino, habiendo reunido a todos los escritores en un solo lugar, extrajimos lo que nos parecía que cada cual preceptuaba convenientísimamente, y de varios ingenios libamos todo lo más excelente». Plinio, *N.H.* III, praef. 1; Vitr., *De arch.* VII *praef.* 10-11. Sobre la idea de perfección, cfr. Cic., *Tusc.* I, 1, 2 (y A. La Penna, «Alcuni concetti di base di Varrone sulla storia romana», en *Atti del Congr. intern. di st. varr. (Rieti, 1974)*, Rieti, 1976, pp. 394 y ss.); Sen. Rhet., *Suas.* VII, 10 (el elogio de la elocuencia de Cicerón está ya presente en el prefacio de *De analogia* de César [*Brut.* 253-254], luego en Cecilio de Ca-

léacte, rétor e historiador de época de Augusto, y en el tratado *Sobre lo sublime*; acerca de estas dos referencias y otras más, cfr. J. L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, p. 569, n. 78). Sobre la idea de perfección, cfr. también Cic., *Tusc.* IV, 1, 1: «liberada la república de la tiranía de los reyes, se produjo un admirable desarrollo y una increíble carrera hacia todo lo sobresaliente (*progressio admirabilis incredibilisque cursus ad omnem excellentiam*)»; *De rep.* II, 16, 30: después de la alegría de Manilio al comprender que la cultura romana no le debía todo a Grecia, Escipión le dice: «Más fácilmente lo puedes ver si consideras la república ya desarrollada y llegada a su forma perfecta como por un camino y un curso natural (*progredientem rem publicam atque in optimum statum naturali quodam itinere venientem*); es más, podrás alabar la sabiduría de los antepasados por el mismo hecho de ver cómo muchas cosas tomadas del extranjero fueron mejoradas por nosotros respecto al lugar de origen…». Escipión mezcla de esta forma las dos ideas de perfección y de perfeccionamiento.

[31] Esta idea está ya presente en L. Cincio Alimento (*GRF*, I, p. 2) y en Q. Fabio Píctor (*ibid.*) y la retoman Catón (*Orig.*, fr. 19 P.) y Gn. Gelio (fr. 2-3 P.); cfr. E. Gabba, «Il latino come dialetto greco», en *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Turín, 1963, p. 191. Sobre Crates, Suet., *De gramm.* 2, 1-2; cfr. F. Della Corte, *La Filologia latina dalle origini a Varrone*, Turín, 1937, pp. 19 y ss.

[32] Sobre Filoxeno, cfr. M. Baratin, *idem*, pp. 347 y ss.; sobre Tiranio, ver cap. 3, n. 85. Según la *Suda*, es el autor de un Περὶ τῆς Ῥωμαίκης διαλέκτου (cfr. *GRF*, I, pp. xv-xvi; ver también E. Gabba, «Il latino come dialetto greco», en *Miscellanea di studi alessandrini in memoria di Augusto Rostagni*, Turín, 1963, p. 189; M. Baratin, *idem*, pp. 345 y ss.); sobre la posición de Dionisio de Halicarnaso, cfr. *A.R.* I, 5, 1. Para Dionisio, el latín era de origen eolio, pero se había mezclado luego con otras influencias. Cfr. I, 90, 1; IV, 26, 5. En época de Augusto, Filoxeno y Dídimo retoman esta tesis (*GRF*, I, p. xxi; 447-450) y en época de Tiberio, lo hará Apión, discípulo e hijo adoptivo de Dídimo. Entre los tratados en latín, citaremos por ejemplo *De lingua latina* y *De sermone latino* de Varrón, y *De latino sermone* de Marco Antonio Gnifo, maestro de César (Suet., *De gramm.* 7, 1; y F. Della Corte, *La Filologia latina dalle origini a Varrone*, Turín, 1937; M. Baratin, *idem*; y E. Gabba, *ibid.*). En contra de Elio Estilón, cfr. Varr., *L.L.* V, 3: *neque omnis origo est nostrae linguae e vernaculis verbis*; cfr. Quint., *I.O.* I, 5, 60 quien se burla de aquellos «que se esforzaban en hacer más poderasa la lengua latina, y no concedían que se tuviese necesidad de instituciones extranjeras» (*nec alienis egere institutis fatebantur*). Sobre el carácter compuesto del latín, cfr. Gnifo, ap. Suet., *De gramm.*

7. La cita relativa a las teorías de Varrón es de F. Della Corte, *Varrone, il terzo grand lume romano*, Florencia, 1970, pp. 34-35; cfr. también F. Cavazza, *Studio su Varrone etimologo e grammatico*, Nápoles, 1981, p. 89; J. Collart, *Varron, grammairien latin*, París, 1954, pp. 206 y ss.; y M. Baratin, *idem*, p. 351. Las citas de Quintiliano están sacadas de *I.O.* I, 5, 3; luego I, 5, 55-58.

[33] Por orden, Liv., I, 8, 6; Veleyo Pat., I, 14, 1; sobre el uso de las palabras *augere, crescere*… cfr. más arriba, n. 19; cfr. también Varrón, fr. 30 y ss. Cardauns; Liv., *praef.* 4: tras un comienzo bastante modesto, el estado romano «ha crecido (*creverit*) hasta el punto de que ya sucumbe bajo el peso de su propia grandeza); cfr. Val. Max., I,1; Vitr., *De arch., praef.* 1: *ut civitas per te non solum provinciis esset aucta, verum etiam ut maiestas imperii publicorum aedificiorum egregias haberet auctoritates* (sobre este texto ver P. Gros, *Aurea templa*, Roma, 1976, p. 41). Cfr. Sen., *Ep.* 64, 7: «hagamos, sin embargo, como un buen padre de familia, incrementemos las riquezas recibidas… ni a mortal alguno después de mil siglos le faltará ocasión de aportar algo todavía». Para el discurso de Claudio, cfr. Tac., *Ann.* XI, 24, 3. Sobre la idea del traslado, cfr. también Cic., *De rep.* II, 16, 30 (*translata*) Quint., *I.O.* I, 5, 55. Esta idea se explica mejor si se pone en relación con la noción de *translatio imperii*: este enfoque probaría que la idea ya era bien aceptada en época de Cicerón.

[34] Trog. Pomp., ap. Just. II, 6, 4; sobre la constitución progresiva de la ciudad, cfr. Catón ap. Cic., *De rep.* II, 1, 2: «Nuestra república no se debe al ingenio de un solo hombre, sino de muchos, y no se formó en una generación, sino en varios siglos de continuidad» (cfr. también *Orig.*, fr. 20 P., y la nota precedente). Sobre la idea de fundación imperfecta, cfr. Y. Thomas, *Origine et commune patrie*, Roma, 1996, p. 155 sobre todo. Sobre la importancia de la comunidad en Dionisio, cfr. E. Noé, «Richerche su Dionigi d'Alicarnasso», en *Ricerche di storiografia greca di èta romana*, Pisa, 1979, pp. 21-116.

[35] Hegel, *Philosophie de l'histoire*, IIIª parte, 1ª sección, cap. 1, ed. Vrin, 1987, pp. 219-220 (*Filosofía de la Historia*, trad. J. M. Quintana, Ediciones Zeus, Barcelona, 1970); P. Veyne, «L'*humanitas*», en *L'Homme romain*, A. Giardina ed., París, 1992, p. 442 (*El hombre romano*, trads. J. Castaño, J. A. Matesanz y F. Quesada, Alianza, Madrid, 1991). Sobre las colinas: Liv., I, 32, 3-33, 5; cfr. Cic., *De rep.* II, 18, 33. Sobre los eduos, cfr. Cic., *Att.* I, 19, 2: *nam Haedui fratres nostri pugnam nuper malam pugnarunt*; cfr. también *Fam.* VII, 10, 3 y en último lugar, A. Giardina, *idem*, pp. 23 y ss, sobre todo p. 24.

[36] Sobre los oráculos sibilinos, cfr. J. Linderski, «The *Libri Recondit*i», en *HSCP*, 89, 1985, pp. 207-234. Sobre el arte, ver por ejemplo Bianchi Bandinelli, «Problemi dell'arte figurativa», en *DArch.*, 1970-1971, p. 217. Sobre la religión, cfr. J. A. North, «Conservatism and change in Roman Religion», en *PBSR*, 44, 1976, pp. 8 y ss.; G. Liebeschuetz, *idem*.

[37] El primer texto es de Cic., *De off.* I, 11, 35 (cfr. Augusto, *R.G.* 3, 2: «preferí dejar con vida, antes que exterminar, a los extranjeros que se pudo perdonar sin peligro»; y los comentarios de P. Veyne, «L'*humanitas*», en *L'Homme romain*, A. Giardina ed., París, 1992, pp. 433 y ss. (trad. cast. *El hombre romano*, Madrid, Alianza, 1991)); sobre la integración de las ciudades sometidas, cfr. M. Humbert, *idem*, pp. 195 y ss.; sobre la oposición entre *civitas* y *libertas*, cfr. *pro Balb.* 21; sobre la justificación del saqueo de Cartago, cfr. E. Gabba, «Storiografia greca e imperalismo romano», *RSI*, 1974, pp. 625-642; «L'imperialismo romano», *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 189 y ss.; P. A. Brunt, «*Laus Imperii*», *Imperialism in the Ancient World*, P. D. A. Garnsey y C.R. Whittaker, Cambridge, 1978, pp. 159-191; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 405-407 (según el cual el tema de la clemencia de los romanos se presenta como una respuesta a las críticas griegas); y pp. 426-428; sobre el carácter imperialista del tema de la apertura, cfr. M. Sordi, *Il Mito troiano e l'Eredità etrusca a Roma*, Milán, 1989, pp. 61 y ss.

[38] Sobre el sacrificio de los galos y de los griegos, cfr. Liv., XXII, 57 y los comentarios de A. Fraschetti, «Le sepolture rituali del Foro Boario», en *Le Délit religieux dans la cité antique*, Roma, 1981, pp. 51-115 y D. Briquel, «Des propositions nouvelles sur le rituel d'ensevelissement des Grecs et des Gaulois au forum boarium», en *REL*, 59, 1981, pp. 30-37. Sobre la *civitas sine suffragio*, cfr. M. Humbert, *idem*, pp. 209 y ss.; sobre el *foedus Cassianum*, M. Humbert, *idem*, pp. 91 y ss. Por lo que respecta a la mezcla de la sociedad romana antigua, el caso del sabino Attio Clauso es un buen ejemplo. Cfr. Festo, s.v. *Aureliam*, p. 22 L.; Liv., II, 16, 3 y ss.; y C. Ampolo, «I gruppi etnici in Roma arcaica», en *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di M. Pallotino*, Rome, 1981 y *Storia di Roma*, I, Turín, 1988; sobre las tres tribus, cfr. J. Poucet, *Les Origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruselas, 1985, p. 126 (y Varr., *De vita p. R.*, § 5 Rip.). Entre las exclusiones étnicas practicadas en otras ciudades, señalaremos a título de ejemplo la discriminación de los dorios en Atenas y en Paros (Herod., V, 72; *IG*, XII, 5, 225, citados por C. Ampolo, *ibid.*, 1981, p. 54); cfr. también el caso de las tablas iguvinas, documento cuya redacción remonta a comienzos del siglo II pero

que transmite sin duda prescripciones más antiguas: en las líneas 15-18 (= Vetter, 1953, nº239, VIb, 53-55) trata la cuestión de la *exterminatio* de extranjeros y, justo antes, del alejamiento de extranjeros que pertenecen a los *nomina* cuya lista se presenta (sobre este documento, ver A. L. Prodoscimi, «Redazione e struttura testuale delle Tavole Iguvine», en *ANRW*, I, 2, Berlín-Nueva York, 1972, pp. 593-699; y la traducción en latín de G. Devoto, *Storia della lingua latina*, Roma, 1940).

[39] Por orden, sobre el acceso a las magistraturas, cfr, por ejemplo, T. P. Wiseman, *New Men in the Roman Senate (139 B.C.-14 A.D.)*, Oxford, 1971; G. Clemente, «La politica romana nell'età dell'imperialismo», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, p. 241; sobre la promoción de los nobles municipales, los dos volúmenes de *Epigrafia e ordine senatorio*, 1982; al igual que M. Cebeillac-Gervasoni, «Problématique de la promotion politique des magistrats du Latium», en *Ktèma*, 3, 1978, pp. 227 y ss., sobre todo, *Les élites municipales de l'Italie péninsulaire*, Nápoles, 1996. Por lo que respecta a Fulvio Flaco, él proponía de hecho una alternativa (o la ciudadanía o solamente el *ius provocationis*), prueba de que el deseo de ciudadanía no era unánime entre los itálicos: cfr. Ap., *B.C.* I, 3, 21; 5, 34; E. Gabba, *Esercito e società nella tarda Repubblica romana*, Florencia, 1973, pp. 196 y ss.; B. M. Levick, «Antiquarian or Revolutionary? Claudius Caesar's Conception of his Principate», en *AJPh*, 99, 1978, p. 88. Sobre Gayo Graco: Ap., *B.C.* I, 3, 23 (y el comentario de E. Gabba, «Considerazioni sulla tradizione letteraria sulle origine della Repubblica», en *Les Origines de la République romaine*, Entretiens Hardt, 13, Ginebra, 1967, pp. 79 y ss.); cfr. también E. Gabba, «Dalla stato-città allo stato municipale», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 697-703. Las expulsiones de los latinos comienzan a principios del siglo II, a veces a petición de las ciudades latinas (Liv., XXVIII, 10, 11; XXXVII, 46, 10), a veces por el voto romano (por ejemplo en el 126, la *lex Iunia de peregrinis* de Junio Peno: cfr. Cic., *De off.* III, 11, 47); sobre el *ius migrandi*, cfr. M. Humbert, *idem*, pp. 112 y ss.; E. Frezouls, «Rome et les Latins dans les premières décennies du IIe siècle», en *Ktèma*, 6, 1981, pp.115 y ss. No se ha establecido con claridad la fecha en que se planteó el acceso a la ciudadanía *per magistratum*: M. Humbert, *idem*, propuso la horquilla temporal de 174/122, pero otros proponen una fecha más reciente, 124-123 (G. Tibiletti, «La politica delle colonie e città latine nella guerra sociale», en *RIL*, 1953, pp. 45 y ss.; seguido por U. Laffi, «Roma e l'Italia prima della guerra sociale», en *Athenaeum*, 58, 1980, pp. 180 y ss.). En cuanto al acceso *per accusationem*, está sancionado por la *lex Acilia de repetundis* del 123-122 (cfr. *CIL*, I, 198 = *FIRA*, I, p. 84, l. 76-78: en último lugar, J.-M. David, *Le Patronat judiciaire au dernier siècle de la République*, Roma, 1992, pp.

497 y ss.). Sobre toda esta cuestión, ver también C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Roma républicaine*, París, 1976; *Rome et la conquête du monde méditerranéen*, 1, París, 1977, pp. 281 y ss.; «Citoyennté française et citoyenneté romaine: essai de mise en perspective», en *La Nozione di «romano» tra cittadinenza e universalità*, Nápoles, 1984, pp. 169 y ss.; y en último lugar G. Luraschi, «La questione della cittadinanza nell'ultimo secolo della Repubblica», en *SDHI*, 1995, pp. 18-33.

[40] Por orden, Lucil., 30, 98 = 1089 M. (cfr. también 30, 99 = 1088 M., a propósito de la ley de Peno del 126 [nota precedente]: «admiten leyes que ponen al pueblo fuera de la ley [*exlex*]». Sobre Lucilio y la política, ver E. S. Gruen, *Culture and National Identity in Republican Rome*, Cornell University, 1992, pp. 297 y ss.); Ap. *B.C.* I, 3, 21; Fanio, en *ORF*, 32, 3: se ha destacado este texto, especialmente por parte de A. Fraschetti, «A proposito di ex-schiavi e della loro integrazione in ambito cittadino a Roma», en *Opus*, 1982, pp. 97-98, como un ejemplo de discurso exclusivista en Roma. Sobre toda esta cuestión, cfr. E. Gabba, *Esercito e società nella tarda Repubblica romana*, Florencia, 1973, pp. 196-199; sobre la unificación espontánea, cfr. E. Gabba, «Il processo di integrazione dell'Italia nel II secolo», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 269 y ss.; «Tendenza all'unificazione normativa nel diritto pubblico tardorepubblico», en *La Certezza nel diritto romano*, G. Luraschi y M. Sargenti eds., Padua, 1987, pp. 168 y ss.; U. Laffi, «Il sistema di alleanze italico», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 302 y ss.; sobre la revuelta de Fregelas, cfr. G. Tibiletti, «La politica delle colonie e città latine nella guerra sociale», en *RIL*, 1953, pp. 45-63; P. Conole, «Allied Disaffection and the Revolt of Fregellae», en *Antichton*, 15, 1981, pp. 129 y ss., quien la pone en relación con la proposición de Flaco. Sobre las reivindicaciones itálicas previas a la Guerra Social, ver, con matices, E. Gabba, *ibid.*, 1973, pp. 193 y ss.

[41] Sobre los debates relativos a la elección de las tribus. Cfr. Ap. *B.C.* I, 6, 49; 53; Sisenna, fr. 17 P. Cfr. E. Gabba, *Esercito e società nella tarda Repubblica romana*, Florencia, 1973, pp. 251 y ss. Una vez en el poder, los marianistas impusieron su decisión: la integración en las 31 tribus rurales (P. Sulpicio Rufo y más tarde Cina presentaron las leyes en este sentido en el 88 y 87: Ap., *B.C.* I, 7, 55 y ss.). Después de volver de Oriente en el 83, Sila se sumó a este proyecto y finalizó (¿o llevó a cabo por completo?) el proceso de repartición de las tribus: un texto de Cicerón nos informa sobre ello claramente. Se trata de un pasaje de las *Filípicas* (XII, 27) donde se evoca un diálogo del 83 entre Sila y el cónsul L. Cornelio Escipión, marianista, ambos ro-

deados por sus amigos: «La autoridad del Senado, los sufragios del pueblo, el derecho de ciudadanía, las leyes y las condiciones que debían mediar (*leges inter se et condiciones contulerunt*) fueron el objeto de la entrevista». Sila comprendió rápidamente el peso de Italia en la vida política romana. Apiano lo muestra preocupado por su imagen ante los itálicos: *B.C.* I, 9, 77 (cfr. comentario de E. Gabba ed., *Bellum Civile*, I, 1967, p. 207). ¿Se trataba de puro pragmatismo o por el contrario marianistas y silanos estaban realmente de acuerdo, como sugiere G. Luraschi («La questione della cittadinanza nell'ultimo secolo della Repubblica», en *SDHI*, 1995, pp. 44 y ss)? El testimonio de Tito Livio podría probar claramente que los itálicos no se dejaban engañar por las tensiones que existían en el interior de la clase dirigente: *Sulla cum Italicis populis, ne timeretur ab his velut erepturus civitatem et suffragii ius nuper datum, foedus percussit* (Liv., *Per.* 86). Además, ellos habían tomado partido de forma masiva por Mario. Cfr. también E. Gabba, *ibid.*, pp. 264 y ss. Sobre las modalidades de la distribución en tribus, cfr. L. Ross-Taylor, *The Voting Districts of the Roman Republic*, Roma, 1960, p. 101; *La Politique et les Partis à Rome au temps de César*, París, 1977[1949], pp. 114 y ss.; y T. P. Wiseman, *New Men in the Roman Senate (139 B.C-14 A.D.)*, Oxford, 1971, p. 138.

[42] La Cisalpina no se integrará con el resto de la Italia romana hasta el 49, gracias a César (pero de manera efectiva en el 42, cfr. U. Laffi, «La lex Rubria de Gallia Cisalpina», en *Athenaeum*, 64, 1986, pp. 5-43). Se puede argumentar que este último utilizó a los traspadanos para favorecer su ambición política (cfr. G. Luraschi, «La questione della cittadinanza nell'ultimo secolo della Repubblica», en *SDHI*, 1995, pp. 53 y ss.) y hablar así de manipulación: eso explicaría en parte las reacciones, a veces hostiles respecto a los traspadanos, que suscita la postura de César. Recordemos, no obstante, que otras medidas manifiestan la misma voluntad de apertura: César había prometido la ciudadanía a los sicilianos (algo que rechazará Augusto); y permitió a los libertos (descartados en un principio) acceder al decurionado y a los *honores* municipales (la *lex coloniae Genitivae Iuliae*, cap. cv: *CIL*, I, 22, 594 = *FIRA*, I, nº21), privilegio al que pondrá fin la *lex Visellia* de época de Tiberio (en el año 24 de nuestra era) (cfr. J. Scheid y F. Jacques, *idem*, p. 308; también *lex Malacitana*, LIV [*CIL*, II, 1964 = *FIRA*, I, nº2]: *ex eo genere ingenuorum hominum*).

[43] *De off.* III, 11, 47 (compárese con Lucil., 30, 99, citado en n. 40). Sobre la *lex Papia*, cfr. Cic., *Pro Balb.* 23, 52; *Pro Arch.* 5, 10; sobre la *lex Iunia*, cfr. n. 39 y *Brut.* 109; Fest., s.v. *respublica*, p. 362 L.; sobre la *lex Licinia Mucia*, Cic., ap. Ascon., *Pro Corn.* 67, p. 54 St.; Schol. Bob., 10-14; cfr. P. Frezza, «*Pro cive se gerere*», en *Studi P. De*

Francisci, I, 1956, pp. 201-206; G. Luraschi, *Foedus, Ius Latii, Civitas*, Padua, 1979, pp. 85 y ss. Sobre la indignación de los itálicos, cfr. Cic., *Pro Sest.* 30; Sal., *Hist.* I, 20. M. Sordi (*Il Mito troiano e l'Eredità etrusca a Roma*, Milán, 1989, pp. 65-67) ha demostrado claramente que esta indignación ocultaba la oposición entre *populares* y *optimates* en el plano político. En cuanto a Arquias, en la medida en que estaba *adscriptus* a Heraclea y domiciliado en Roma, tenía derecho a recibir la ciudadanía romana en virtud de la *lex Plautia Papiria* del 89 (sobre esta ley, cfr. G. Luraschi, «Sulle *leges de civitate*», en *SDHI,* 44, 1978, pp. 321-370; y Y. Thomas, *Origine et commune patrie*, Roma, 1996, p. 99 y sobre todo pp. 103 y ss.).

[44] Sucesivamente, Cic., *De rep.* II, 15, 29; *Apocoloq.* 3, 3; en cuanto a las leyes de manumisión, se trata sobre todo de la *lex Fufia Caninia* del año 2 d.C. y de la *lex Aelia Sentia*, del 4 d.C. (Gayo, *Instit.* 1, 13 y ss.). A pesar de los intentos de ciertos investigadores por hacerlas admisibles (C. Cogrossi, «Preocupazioni etniche nelle leggi di Augusto sulla *manumissio servorum*», en *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, M. Sordi ed., 1979, pp. 158-177), las leyes ponen de manifiesto una verdadera política de depuración de la sociedad civil (cfr. Dion. Hal., *A.R.* IV, 24, 4; Ap., *B.C.* II, 17, 20; Plinio, *N.H.* XXXIII, 33; Suet., *Aug.* 40, 5 y ss.; cfr. también A. Franschetti, «A proposito di ex-schiavi e della loro integrazione in ambito cittadino a Roma», en *Opus*, 1982, pp. 98 y ss.). Señalaremos, en último lugar, que la concesión del derecho de ciudadanía prosiguió en el Imperio; se realizaba de modo directo a la élite local que había cumplido algún servicio, o bien de forma indirecta, mediante la concesión del derecho latino a las ciudades provinciales, lo que permitía a sus magistrados convertirse en ciudadanos romanos (cfr. *lex Irnitana*, 21-23); cfr. J. Scheid y F. Jacques, *idem*, pp. 232 y ss. Le agradezco igualmente a J. L. Ferrary sus sugerencias sobre este último punto.

[45] Encontramos la misma idea en la versión de Tácito del discurso (*Ann.* XI, 23-24), que nosotros seguimos aquí, y en la versión original que la epigrafía nos ha conservado (*CIL*, XIII, 1668 = *ILS*, 212, col. I. l. 10-12: *Supervenere alieni et quidam externi, ut Numa Romulo succederit ex Sabinis veniens, vicinus quidem, sed tunc externus*). Cfr. A. Giardina, *idem*, pp. 1 y ss. La alusión a los vénetos y a los insubres en el discurso de Claudio reenvía, en efecto, a la ley de César que les concedió la ciudadanía en el 49. Sobre el argumento de la consanguineidad a comienzos del Principado, cfr. por ejemplo, Veleyo Pat., II, 1, 2.

[46] Las mismas ideas están en la versión epigráfica del texto (col. I. l. 29 y ss., y luego l.40), con una visión incluso más claramente universalista, col. II, l. 8-9: *sed ne provinciales quidem si modo ornare curiam poterint, reiciendos puto* (además, no hay duda de que esta frase quedaba explícitamente destacada en el panfleto). Algunos han propuesto relacionar este pensamiento de la apertura con un «filón democrático que, en vez de subrayar las oposiciones y las tensiones étnicas, ponía de manifiesto el modo en que los romanos desde los orígenes habían absorbido o integrado a grupos o individuos de variada procedencia» (C. Ampolo, «I gruppi etnici in Roma arcaica», en *Gli Etruschi e Roma*, Roma, 1981, pp. 46-47). Sin embargo, los *populares*, por su parte, basaban su reinvindicación en una idea más étnica de la raza itálica. La filiación de la *novitas* nos parece más interesante. A la categoría de hombres nuevos, tomada aquí en sentido amplio, pertenecen Catón, Varrón, Cicerón, Tito Livio y Salustio, todos itálicos de origen, como tantos otros nombres de la literatura latina. El vocabulario que se emplea en las dos formas de promoción es idéntico: la misma insistencia sobre la virtud, sobre la ausencia de origen y sobre el *ingenium*. Cfr. Mario en Salustio, *Iug.* 85; o Canuleyo en Tito Livio, IV, 4.

[47] Sobre el edicto de Caracala, cfr. *P. Giss*. 40 (y el comentario de J. Mélèze Modjriewski, en Girard, II, 1977, pp. 478 y ss.); cfr. también W. Seston, *Scripta varia*, Roma, 1980, p. 80 (y más adelante, n. 49) Sobre la publicación de las concesiones de ciudadanía, citaremos el caso de los diplomas militares, que se anunciaban en Roma desde época de Claudio (cfr. M. M. Roxan, «The Distribution of the Military Diplomas», en *Epigr. Stud.*, 12, 1981, p. 265; J. C. Mann y M. M. Roxan, «Discharges Certificates of the Roman Army», *Britannia*, 19, 1988, pp. 341 y ss.): cfr. también el *decretum* de Gn. Pompeyo Estrabón, que daba los nombres de los nuevos ciudadanos (*FIRA*, I, nº17); el edicto de Domiciano sobre los privilegios de los veteranos (*ibid.*, nº76); la concesión de ciudadanía por parte de Octavio al navarca Seleuco (*ibid.*, nº55, l. 5); y el edicto de Claudio sobre la ciudad de los anauni (*ibid.*, nº71). Cfr. también Liv., VIII, 11, 16.

[48] Sal., *Catil.* 6, 1; Varr., ap. Serv. *Ad Aen*. VII, 601; Liv., I, 8, 1.

[49] Sucesivamente, Cic., *De off*. I, 17, 53-57 (*natio* viene de *nasci*, «nacer»: cfr. *De nat. deor*. III, 47; *De inv*. I, 24, 35; *gens* expresa una noción de parentesco más o menos abstracto [*De leg.* I, 23: donde Cicerón habla de la relación *agnatione* y *gente* entre los hombres y los dioses] pero también geográfica; cfr. Fest., p. 164, 15 L.: *genus hominum qui non aliunde venerunt, sed ibi nati sunt*; cfr. E. Rémy, «Du groupement des peu-

ples en États, d'après le *De officiis* I, 53», en *Mélanges P. Thomas*, Brujas, 1930, pp. 583-593); *De leg.* II, 5: *unam naturae, alteram civitatis* (cfr. también *Pro Balb.* 28-31). Sobre este tema, ver especialmente C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome republicaine*, París, 1976, pp. 281 y ss. Sobre Arpino, ciudad del Lacio que había adquirido el estatus de municipio romano sin sufragio en el 305, y obtenido después la ciudadanía de pleno derecho en el 188, cfr. M. Humbert, *idem*, pp. 219 y 350: su caso ilustra perfectamente la situación de todas las comunidades itálicas que se convirtieron en municipios de derecho romano después de la Guerra Social. Por último, la cita del *Digesto*, es L. l. 33 (sobre la noción de *patria communis* y sus implicaciones en la casuística jurisprudencial, cfr. Y. Thomas, *Origine et commune patrie*, Roma, 1996) y la asonancia *urbs-orbis* está, por ejemplo, en Ov., *Fasti* II, 684.

[50] Sobre la Cisalpina, G. A. Mansuelli, *I Cisalpini (III sec. a.C.-III sec. d.C.)*, Florencia, 1962, pp. 235 y ss.; sobre los santuarios, cfr. C. Letta, «I santuari rurali nell'Italia centro-apenninica», en *MEFRA*, 104, 1992, pp. 109-124. Sobre la subsistencia de los particularismos locales, citaremos algunos estudios particulares: G. Devoto, «La romanisation de l'Italie médiane», en *Cahiers d'histoire mondiale*, 3, 1956, pp. 443 y ss.; G. A. Mansuelli, «Le caractère provincial de l'art romain d'Italie du Nord avant le Bas-Empire», en *Le Rayonnement des civilisations grecques et romaines sur les cultures périphériques*, 1965, pp. 187 y ss.; y F. Millar, «Local culture in the Roman Empire: Lybian, Punic and Latin in Roman Africa», en *JRS*, 58, 1968, pp. 126-134. Por lo que respecta a la lengua púnica, ver J. Desanges, «L'Afrique romaine et libyco-berbère», en *Rome et la conquête du monde méditerranéen, genèse d'un empire?*, París, 1978, p. 638. Sobre Septimio Severo, cfr. Apul., *Epit de Caes.* 20, 8. Para Agustín, ver *Conf.* I, 14. Acerca de los problemas lingüísticos, reenviamos, por ejemplo, a J. P. Balsdon, *idem*, p. 117; y M Dubuisson, «Y a-t-il eu une politique linguistique romaine?», en *Ktèma*, 7, 1982, pp. 187-205. Sobre le edicto de Caracala, seguimos las conclusiones de W. Seston y M. Euzennat, *Scripta varia*, Roma, 1980, pp. 77-117. Se basan en la restitución muy convincente que propuso W. Seston de las lineas 7-9 sobre el modelo de la cláusula *salvo iure gentis* de la *Tabula Banasitana* (*ibid.*, p. 80) (para otras interpretaciones, cfr. J. Mélèze, en Girard, II, pp. 478 y ss.). Sobre la definición de *municipium*, cfr. Gelio, XVI, 13, 6: *legibus suis et iure suo utente*, y M. Humbert, *idem*, pp. 295 y ss.

[51] Por orden (sobre el culto a Ceres): Cic., *Pro Balb.* 55 (sobre la ciudadanía, C. Nicolet, *Le Métier de citoyen dans la Rome républicaine*, París, 1976 y «Citoyenneté française et citoyenneté romaine: essai de mise en perspetive», en *La Nozione di «ro-*

mano» tra cittadinenza e universalità, Nápoles, 1984). Luego sobre la patria, *De off.* I, 17, 53. Sobre el valor sagrado del *pomerium*, cfr. A. Magdelain, *Ius Imperium Auctoritas*, Roma, 1990, pp. 155-191 y 209-228; cfr. también A. Giovannini, *idem*, cap. 1 y sobre todo 2. Sobre el *pomerium*, cfr. en último lugar F. Hinard, «L'élargissement du *pomerium*. L'Italie et l'espace urbain de Rome», en *Congr. Intern. de Arqueología Clásica*, Tarragona, 1993, pp. 233-237, según el cual el desplazamiento de la línea del pomerio en un contexto provincial no se hizo hasta Claudio (cfr. Sen., *De brev.* 13, 8). Y después, Tac., *Ann.* XI, 24, 3 (discurso de Claudio); Cic., *De div.* II, 2, 6.

[52] Por orden, Plinio, *N.H.* III, 39-42 (cfr. también XXXVII, 201: idea que Agustín [*Civ. Dei* XIX, 7] no discute, pero subraya el precio que hubo que pagar por esta unidad); Strab., II, 5, 26C, 127; cfr. L. Prodoscimi, «Le lingue dominanti e i linguaggio officiale», en *Lo Spazio letterario di Roma antica*, II, Roma, 1989, p. 57.

[53] La división entre griegos y bárbaros se encuentra en toda la literatura griega, en Aristóteles, Platón e Isócrates; desde luego es necesario matizar: Isócrates por ejemplo otorga a la palabra griega un valor no ya étnico sino cultural, y algunos (los cínicos, Antifón, Tucídides o el famoso tratado del Corpus hipocrático «sobre los aires, las aguas y los lugares») defendían más o menos la unidad fisiológica del género humano (cfr. O. Reverdin, 1961). Pero esta concepción no excluye la conciencia de superioridad de los griegos por encima de todos los demás: Plat., *Rep.* V, 470c-471a; Arist., *Polit.* I, 8, 1256b; I, 2, 1252b. Sobre la cuestión, la bibliografía es extensa: después del estudio de W. W. Tarn («Alexander the Great and the Unity of Mankind», en *PBA*, 1933, pp. 123-166), numerosos trabajos lo han estudiado con mayor detalle, especialmente por lo que respecta al papel de Alejandro el Grande: cfr. H. C. Baldry, «The Idea of the Unity of Mankind», en *Grecs et Barbares*, Entretiens Hardt, 8, Ginebra, 1961, pp. 169-204 y *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965; y en último lugar P. Desideri, *idem*, pp. 28-29. Sobre la opinión de Eratóstenes, cfr. Strab., I, 4, 9C, 66; cfr. también Plut., *Sobre la suerte de Alejandro* I, 6; 8; *Alex.* 27. Sobre Panecio, Cic., *De off.* I, 4, 11-12; 15, 46; 11, 34-35; 17, 57; sobre Posidonio, cfr. M. Laffranque, *idem*, especialmente pp. 207 y ss.; H. C. Baldry, *ibid.*, 1965, pp. 185 y ss.; A. Grilli, «L'approccio all'etnologia nell'antichità», en *Conoscenze etniche e rapporti di convivenza nell'antichità*, M. Sordi ed., 1979, pp. 11-33; sobre Antíoco, cfr. Cic., *De fin.* V, 23, 65. Para resumir, diremos que los romanos unas veces aceptaron la bipartición del género humano, situándose del lado de los griegos, y otras propusieron una teoría tripartita que insistía en la superioridad de los romanos en relación a griegos y

bárbaros (cfr. Cic. *De fin*. II, 15, 49); por último, otros como Plauto se preguntaron por la relatividad de la noción de bárbaro (cfr. J.-C. Dumont, «Plaute barbare et heureux de l'être», en *Ktèma*, 1984, pp. 69 y ss.; M. Dubuisson, «Le latin est-il une langue barbare?», en *Ktèma*, 1984, pp. 55 y ss.). La definición de bárbaro, como vemos, es fluctuante. La misma vacilación se encuentra en Filón de Alejandría, al que le cuesta situar a los judios en la bipartición griegos-bárbaros: cfr. K. Goudrian, «Ethnical Strategies in Graeco-Roman Egypt», en *Ethnicity in Hellenistic Egypt*, Aahrus Univ. Press, 1992, pp. 82 y ss. Sobre la cuestión del bárbaro en Roma, ver también D. Dauge, *Le Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruselas, 1981.

[54] Por orden, *De rep*. II, 26, 48 (cfr. H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought*, Cambridge, 1965, pp. 202-203) y 33; *De off*. III, 6, pp. 27 y ss. (cfr. también *De rep*. I, 13, 19: «no es sólo casa la que encierran nuestras paredes, sino este mundo todo él [*mundus his totus*], domicilio y patria que los dioses nos dieron en común con ellos [*patria communis*]»). Otros términos, *communio*, *coniunctio* o *societas*, se emplean para designar a la vez la comunidad natural y la comunidad de derecho (cfr. *De fin*. III, 19, 62). Por el contrario, Ovidio volverá a la idea del universalismo romano: para él, lo que es universal es el mundo y no Roma. De este modo, el interés se desplaza de la historia a la filosofía: Pitágoras desbanca a Numa (cfr. U. Todini, *L'Altro Omero*, Salermo, 1995, pp. 140 y ss.).

[55] Por orden, *De leg*. II, 5: *sed necesse est caritate eam praestare e qua rei publicae nomen universae civitatis est* (cfr. E. Lepore, «Il pensiero politico romano del I secolo», en *Storia di Roma*, II, 1, Turín, 1990, pp. 876 y ss.); y luego II, 35. Parece claro que el programa ciceroniano no fue concebido más que como una utopía (cfr. P. L. Schmidt, «Cicero *De re publica*: Die Forschungen der letzten fünf Dezennien», en *ANRW*, I, 4, Berlín-Nueva York, 1973, pp. 262-333; D. Frede, «Constitution and Citizenship: Peripatetic Influence on Cicero's Political Influence in the *De re publica*», en *Cicero's Knowledge of the Peripatos*, W. W. Fortenbaugh y P. Steinmetz eds., New Brunswick, NJ, 1989, p. 78). Pero ¿se pensó como algo válido para todos? K. Girardet así lo piensa (*idem*, pp. 124); para una opinión contraria, cfr. E. Rawson, «The Interpretation of Cicero's *de legibus*», en *ANRW*, I, 4, Berlín-Nueva York, 1973, pp. 334 y ss.

[56] Sobre el antiguo derecho: cfr. *De off*. III, 15, 61; 17, 70-72; 31, 111 (así el derecho civil supone una igualdad jurídica al menos teórica; cfr. C. Nicolet, «Citoyenneté française et citoyenneté romaine: essai de mise en perspective», en *La Nozione di*

«*romano*» *tra cittadinenza e universalità*, Nápoles, 1984, pp. 166-167); Por otra parte, Cicerón elogia a los antepasados por haber integrado el derecho de gentes en el derecho civil (*De off*. III, 17, 69). El *ius gentium* representa, en efecto, «una ampliación del *ius civile*, sobre la base de un criterio nuevo que es … la conciencia nueva de la existencia de un núcleo elemental considerado como común, aplicable a todos» (G. Grosso, «Riflessioni su *ius civile*, *ius gentium*, *ius honorarium* nella dialettica tra technicismo-tradizionalismo giuridico e adeguazione allo sviluppo econocmico e sociale in Roma», en *Studi Donatuti*, I, Milán, 1973, pp. 439-453).

[57] Floro (*praef*. 3) compara su Historia a un mapa geográfico: *faciam quod solent qui terrarum situs pingunt*. Sobre la idea de perfeccionamiento, cfr. por ejemplo Cic., *Tusc*. IV, 1, 1; *De rep*. II, 16, 30. No obstante, los griegos recurrían a este mismo argumento en los campos en los que reconocían ser imitadores (Plat., *Epinomis* 987d-e: «lo que los griegos toman prestado, lo embellecen y lo llevan a la perfección»; *Leyes*, 747d-e).

[58] Sobre la noción de *maxima civitas*, cfr, *De rep*. II,49, 66. Luego, por orden, Plinio *N.H*. XXXVII, 201-205; Symm., *Epist*. III, 11, 3; Pol., VI, 42; Suet., *Ner*. 31-35 (sobre las grandes obras); y Cassiod., *Var*. VII, 6 (ed. *CCSL*, vol. 96, pp. 265-267).

[59] Sobre el juego *humanitas/immanitas*, cfr. Cic., *Pro reg. Deiot*. 12, 32; Tac., *Agric*. 21: los romanos hacían creer a los pueblos que conquistaban que adquirían la *humanitas*, cuando no recibían otra cosa que la esclavitud. El juego de palabras de Tácito sólo se comprende si *humanitas* significa exactamente: «el hecho de pertenecer al género humano» y no solamente «a la civilización». Ser esclavo, efectivamente, significaba ser rechazado de la condición de hombre (cfr. J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988, pp. 512 y ss.; y P. Veyne, «L'*humanitas*», en *L'Homme romain,* A. Giardina ed., París, 1992).

CONCLUSIÓN

TERRITORIOS DE LA RAZÓN

Si «la filosofía es la búsqueda que hace un hombre de una *forma* capaz de expresar todo lo que sabe» según palabras de Paul Valéry, entonces la sociedad tardo-republicana vivió esta experiencia. Perdida en el laberinto de las *cosas*, dividida entre el fragmento y la masa, entre la *factio* y la *multitudo*, buscó *referencias abstractas*, líneas, códigos y categorías generales, capaces de restituir la inteligibilidad del mundo. En el momento en que fue necesario, con una crisis cultural de fondo, resultó un formidable instrumento de unificación inventar una unidad política, una memoria incluso y el pensamiento formal, es decir, la lógica, que los griegos por vez primera habían disociado del lenguaje.

También fue un instrumento de liberación intelectual. En el transcurso de esta experiencia que le hizo descubrir la abstracción, la clase dirigente, que ya se había renovado en profundidad por la integración de los itálicos, se transformó además moralmente; aprendió a meditar y a reflexionar de forma más conceptual. Al mismo tiempo que ponía en duda las creencias, las formas de la enunciación y de la autoridad, ampliaba los campos de su competencia y elevaba el pensamiento al rango de disciplina pública, intentaba, con una voluntad inquebrantable, huir de lo aproximativo y del desorden. La formulación conduce a la precisión, reorienta el espíritu hacia una mayor teorización y da origen, en particular, con respecto al conocimiento, a una actitud nueva que insiste en la autenticidad de su contenido, y en la especificidad de sus principios y de sus obje-

tivos. Es necesario partir de estos cambios *culturales* para comprender, por ejemplo, el esfuerzo de *definición* que se aplica a las instituciones y a la tradición —la percepción, así pues, del desuso, del límite que existe entre pasado y presente, del paso de la *antiquitas* a la *vetustas*— o para explicar la delimitación de las disciplinas.

En una sociedad donde la sabiduría tradicional había incitado a la élite a cultivar únicamente los saberes útiles, y que concedía menos valor al contenido que a las prácticas sociales a las que éstos se vinculaban, donde los mismos hombres ostentaban saber y poder, donde todos los campos estaban relacionados (el conocimiento del derecho y la elocuencia, por ejemplo), en resumen donde el código de conducta de la nobleza que había fijado la tradición exigía una multitud de competencias, todas de aplicación inmediata, se comienza, en efecto, a hacer distinciones. Las obras sobre el arte de la oratoria se redactaron en latín y definían las normas de la disciplina, sus partes y su objetivo. El derecho civil se recogía en tratados, que lo aislaban de este modo en tanto que saber especializado con sus géneros y sus especies. Semejante empresa no dejaba de plantear numerosas cuestiones: ¿cuál era la relación del derecho civil con el derecho pontifical?, ¿a qué campo pertenecían los testamentos, las adopciones y todas las cuestiones familiares?, ¿al derecho sagrado o al derecho civil? Esto prueba que era necesario redefinir el lugar de las cosas y sus relaciones respectivas. Es perceptible el carácter eminentemente práctico de esta *agrimensura intelectual*, que testimonian también las obras de derecho público, dedicadas a definir los poderes de cada magistratura, o incluso las teologías de Cicerón o de Varrón, que ponen de manifiesto, como hecho verdaderamente novedoso, la constitución de un discurso sobre la religión, o dicho de otra manera, la posibilidad de *pensar* lo religioso en su especificidad (pensar los dioses de la ciudad en relación a la religión natural o distinguir religión y superstición), pero también un intento por *delimitar*,

por poner fin a la intromisión de ámbitos vecinos (el derecho civil o el poder de los magistrados).

Espíritu de precisión y promoción de la teoría

La delimitación de las disciplinas es la expresión más visible de este espíritu de precisión que manifiesta la sociedad romana. Hemos visto otros testimonios de ello: cronologías absolutas, recogida y establecimiento de los textos según métodos y criterios idénticos, redacción de las prácticas tradicionales, intentos por unificar los usos de latín y por adoptar medidas generales e invariables para el espacio y el tiempo. Es imprescindible revisar, por tanto, el prejuicio según el cual los antiguos vivieron en un mundo de inexactitud. A fines de la República, conscientes de la imprecisión de su conocimiento —el pensamiento tradicional se basaba, por así decir, en ella e incluso la favorecía—, los romanos, después de los griegos, intentaron ponerle remedio tanto para establecer su pasado como para administrar su presente. No era ésta una tarea sencilla, pero la dificultad no residía, como se piensa, en los medios intelectuales o incluso materiales que tenían a su disposición, sino que ante todo provenía de la resistencia de la sociedad a este progreso. En la clarificación de las cosas hay una apuesta política —Tiberio Graco lo experimentó—. Hay también una apuesta cultural.

La precisión favorecía de forma natural la especialización y además la élite romana daba signos de ello, por ejemplo en derecho —una transformación que se vio favorecida a la vez por la intelectualización de la disciplina y por su apertura a los caballeros y a los itálicos [1]—. No obstante, según algunos, esto no dejaba de suponer un riesgo, un riesgo sin duda social, dado que consagrar todo su tiempo a una disciplina podía alejar de los asuntos públicos: éste había sido siempre el punto de vista tradicional. Hay que añadir que en el siglo I suponía además un

riesgo intelectual, no sólo porque la especialización arrastra el espíritu a cuestiones infinitas, que se renuevan constantemente, sino porque rompe «el vínculo que une a todas las artes», la solidaridad y el parentesco (*societas cognatioque*) que existe entre ellas, «al igual que entre todas las virtudes». «La cultura», dirá de forma más clara Vitrubio, «es como un cuerpo en el que cada disciplina es un miembro» (*encyclios disciplina uti corpus unum ex his membris est composita*) [2]. El matiz tiene su importancia: mientras que antes el vínculo entre todos los saberes que cultivaban los hombres en el poder era un elemento exterior —el reconocimiento social de su utilidad política—, a partir de ahora el espacio intelectual se ha hecho autónomo, el vínculo es interior, estructural y objetivo. La cultura, al menos esa que es digna para un hombre libre, forma un sistema. Esto explica el desplazamiento del prejuicio con respecto a la erudición de la esfera política a la esfera cultural.

La autonomía de la cultura se comprende mejor si volvemos a la cuestión de las *artes*, heredadas de los griegos. Como hemos visto, en esta época todos discuten sobre qué disciplinas pueden llegar a ser ciencias: la agricultura, el derecho, la elocuencia, la campaña electoral incluso, todo se convierte en objeto de debate. Ahora bien, al contrario que la cultura tradicional que se definía por la memoria oral y la experiencia, la acumulación de detalles y de ejemplos, la cultura de las artes que implica el recurso a la escritura y se dirige al razonamiento, induce a extraer normas, principios generales, géneros y especies: fomenta la promoción de la teoría. Y esto no solamente afecta, como en Grecia, a las artes del razonamiento (la gramática o la retórica), sino también a las disciplinas que tienen una parte práctica (el derecho o la arquitectura). «Se puede tener el conocimiento de un *ars* sin ponerlo en práctica», precisa Cicerón, quien ofrece un ejemplo: el hombre de Estado puede conocer de este modo el derecho civil sin recibir consultas [3]. De esta forma no se enfatiza tanto el contenido positivo de cada ciencia, lo que los alemanes llamarán la *Kultur*, como la formación del espíritu me-

diante la teoría —la *Bildung*—. Tres consecuencias al menos se derivan de ello: en primer lugar, que el progreso depende del espíritu y no de la práctica; y que se puede pensar la ciencia más allá de su aplicación y de la experimentación. A continuación, la existencia de un vínculo formal entre las partes teóricas de todos los conocimientos liberales capacita a los especialistas de estos campos para comunicarse entre ellos en el plano intelectual y no solamente social —algo que hicieron—: es importante señalar la aparición de este intercambio entre sabios, de este diálogo por medio de los libros, que representaban también los diálogos ficticios de los tratados. Por último, esta distinción entre teoría y práctica modifica el estatus intelectual (y como consecuencia social) de ciertos saberes. *De re publica*, por ejemplo, está en parte dedicado a la transformación de la política, anteriormente un simple saber-hacer, en un saber en cierto modo *mediatizado* por el conocimiento de principios abstractos: en él se describe la política como un arte, idéntico al de un artesano (*artifex*) o al de un administrador (*vilicus*), en tanto que consta de una parte teórica (*lo* político, es decir, la teoría de los Estados, los «métodos necesarios para crear y conservar los Estados», pero también conocimientos teóricos más amplios como el derecho civil o el derecho supremo…) y de una parte práctica (todo un saber positivo, *la* política, que reúne información económica, demográfica, militar…). Cicerón rechaza de este modo tanto la versión socrática —todo ciudadano es capaz de hacer política— como la versión tradicional, que la convertía en objeto de una iniciación familiar y exclusivamente de la experiencia. Adoptando el punto de vista de Protágoras, define la política como una ciencia (*ratio civilis* o *rerum civilium scientia*) susceptible de ser aprendida a través de la experiencia de los grandes hombres, es decir, de las lecciones del pasado, pero también de los escritos de los sabios. Una concepción como esta permite resolver al mismo tiempo dos cuestiones que se planteaban los griegos: aunque no se participe de forma inmediata en la vida política, el sabio deberá adquirir al menos los

conocimientos teóricos que un día podría necesitar [4]. En cuanto al hombre político, él tendrá la posibilidad de aprender un número elevado de conocimientos, y de iniciarse incluso en los saberes puramente teóricos, juzgados hasta ese momento improcedentes —la filosofía, la aritmética, la gramática…—. Mediante la teoría, en efecto, el conjunto de disciplinas dignas de un hombre libre se amplía. Teoría y polimatía van de la mano.

Las *Disciplinae* de Varrón demuestran que este doble cambio había pasado a formar parte de la costumbre. No hay duda de que la obra sigue siendo mal conocida: resulta difícil elaborar la lista completa de las materias reunidas bajo ese título, y más aun apreciar su disposición jerárquica. Se sabe, en cambio, que el libro noveno y último trataba sobre arquitectura, el octavo sobre medicina y el quinto posiblemente sobre gramática. Lejos de anticipar las siete artes liberales de la Edad Media, que son todas artes teóricas, el enciclopedismo varroniano daba cabida a conocimientos menos abstractos (la medicina o la arquitectura), a los que este sabio concedió por vez primera en Roma título de nobleza. Todos ellos eran bien recibidos únicamente desde el punto de vista teórico, como propedéutica de la filosofía, es decir, de la virtud, que es conocimiento [5]. Más innovador que Varrón, Vitrubio ponía al mismo nivel la teoría, *ratiocinatio* (lo que tiene relación con el discurso) y la práctica, *fabrica* (lo que tiene relación con la mano). Y para ennoblecer su disciplina que, por el simple hecho de ponerse por escrito según las normas de la retórica, ya recibía un nuevo prestigio, se propuso integrarla en la formación enciclopédica del hombre libre. De este modo, en su programa educativo la arquitectura sobresalía al lado de las otras ocho artes, el dibujo, la historia, la filosofía y el derecho, la medicina, la astronomía, la geometría, la aritmética y la gramática. Esta idea reflejaba el espíritu de su tiempo: Estrabón hacía lo mismo con la geografía; Columela, con la agricultura y Celso, discípulo de Q. Sextio, presentaba un programa enciclopédico en el que la medicina, la jurisprudencia, la

agricultura y el arte militar, es decir, ciencias teóricas y disciplinas prácticas constituían una especie de saber universal. La presencia del derecho en todos estos programas revela la filiación ciceroniana de la polimatía, que Columela reivindicaba explícitamente en otra parte [6].

Efectivamente Cicerón había definido para su orador ideal una sólida formación que se acercaba incluso a la de los sofistas como Hipias de Elis, Protágoras o Gorgias, todos ellos «hombres universales». La cultura general constituía en su programa una especie de propedéutica. Pero, como sucede con Varrón, la idea que presidía esta elección se basaba en que, por muy útiles que fueran, las ciencias no debían estudiarse por ellas mismas sino por su virtud formativa, dicho de otro modo, por su valor relativo [7]. La vieja «topografía de los conocimientos», que equiparaba cualquier saber-hacer, se vio desde ese momento reemplazada por una visión piramidal, y las disciplinas que antaño habían sido más respetadas (la agricultura, el arte militar y el derecho) se hicieron «liberales» y fueron reducidas al mismo tiempo al estatus de ciencias auxiliares, sometidas a la elocuencia y a la filosofía.

Si bien la idea de una polimatía propedéutica se impuso, los romanos no llegaron, sin embargo, a fijar su contenido. La lista de los saberes varía de un autor a otro, e incluso en una misma obra: Cicerón incita al estudio de «las letras, los ritmos y los sonidos, el de las cantidades, los astros, la equitación, la caza, las armas…»; además añade las matemáticas o la agricultura, la construcción, la contabilidad; y da igualmente mayor importancia al derecho, a la historia y a la física… (es decir, a la metafísica y a la cosmología). Esto demuestra que no se consiguió en esta época proponer una definición colectiva de cultura, entiéndase de cultura liberal, y a veces incluso se dejaban llevar por el impulso de designar como cultura cualquier cosa. Esta tendencia debió de crecer en el Imperio si hemos de creer la siguiente diatriba de Séneca, dispuesto como siempre a ironizar sobre

cualquier cosa hasta la simplificación: «Ni me avengo a contar en el número de las artes liberales el arte de los pintores, como tampoco el de los escultores de imágenes, el de los marmolistas, o el de los restantes que sirven al lujo. Igualmente a los luchadores y a toda su ciencia que se alimenta de aceite y fango los excluyo de estas artes liberales, so pena de acoger también en ellas a los perfumistas, a los cocineros, y a los demás que consagran su talento al servicio de nuestros placeres…» [8].

Los romanos del último siglo de la República tampoco aclararon el vínculo de la filosofía con la ciencia. Se aprecia, de ese modo, todo lo que tomaron de Posidonio y lo que les separaba de él: según Séneca, este último había, efectivamente, mostrado la utilidad de las ciencias para la filosofía —la de la historia para la ética; la de las ciencias naturales, para la física o la de las matemáticas, para la lógica—, mientras que insistía en la preeminencia de la filosofía, la única adecuada para proporcionar los principios a partir de los cuales los sabios estudiaban el mundo [9]. Los romanos, por su parte, se olvidaron de describir con precisión esta relación porque entendían las ciencias como saberes separados de la práctica y las concebían exclusivamente como propedéuticas. Pero posiblemente este descuido tiene razones más profundas.

Los enigmas de la razón

Por mucho que nos protejamos contra los prejuicios con respecto a la ciencia romana, no conseguiremos eludir la siguiente cuestión: ¿por qué, pese al interés real que existía en esta época por el conocimiento de la naturaleza, los romanos no realizaron investigaciones científicas? ¿En este ámbito se contentaron con retomar los trabajos de los griegos, o bien dieron muestras de desenvoltura? ¿Eran de algún modo inferiores a sus predecesores? ¿Estaban influenciados por la ciencia alejan-

drina, que a su vez se dejaba llevar más por la glosa que por la investigación?, ¿o por la moral? «¿Para qué sirve medir la distancia que hay hasta la Luna, cuando no logramos medir sus pasiones?», escribía Séneca en tono provocador. ¡Se han invocado tantas razones! A propósito de la filosofía y de la poesía, disciplinas que se practicaron con retraso respecto a Grecia, Cicerón propone una suerte de verdad: «los nuestros pueden conseguirlo todo, tan pronto como comienzan a quererlo». Todas las civilizaciones se ven enfrentadas a hacer *elecciones* y estas elecciones se realizan en función de la jerarquía de valores y de los condicionantes (económicos, morales o de otro tipo) de cada época [10]. Esto se comprende cuando comparamos dos sociedades con capacidades técnicas equivalentes y apreciamos las diferencias en sus realizaciones concretas: sólo la *motivación* puede explicarlas.

Ahora bien, desde el siglo II, el naturalismo había penetrado en Roma, especialmente por influencia del estoicismo. De forma paralela a como la búsqueda metafísica condujo a los romanos a una reflexión sobre los fundamentos de la ley, sobre la Norma, e introdujo en el derecho las nociones de equidad y de buena fe, la naturaleza despertó nuevas curiosidades. El comienzo de *De re publica* hace revivir el ambiente de efervescencia intelectual que, sin duda, había presidido esa época: Escipión Emiliano y Tuberón, al que se describe en otra parte como un apasionado de la filosofía estoica, manifiestan aquí su entusiasmo por la astronomía y por los secretos del mundo, mientras que Filo evoca las lecciones de astronomía de G. Sulpicio Galo, cónsul en el 166 y autor de una obra sobre el tema: cuenta cómo Galo explicaba a sus amigos el funcionamiento de las dos esferas de Arquímedes, que habían llegado a Roma después de la toma de Siracusa en el 212 y que permitían comprender en particular el fenómeno del eclipse. Se aprecia de forma evidente la apertura de esta época al arte, a la literatura o a la filosofía griegas, la consideración incluso que una determinada parte de la élite concedía a la cultura. No obstante, a pesar

de las indicaciones de *De re publica*, el interés por la ciencia propiamente dicha es menos conocido. Con esta cuestión entramos en el terreno incierto de las influencias del pitagorismo y de la ciencia helenística, cuyo mejor testimonio posiblemente sea la obra de Enio; sus *Annales* se presentan como la primera revelación a los romanos de los misterios del mundo, de la *rerum natura*, que el poeta decía haber recibido de Homero en el transcurso de un sueño [11].

Parece que el siglo primero se conoce mejor desde este punto de vista. Poemas filosóficos (*De rerum natura* de Lucrecio y de Egnacio; las *Empedocleas* de Salustio; la traducción de Cicerón de los *Fenómenos* de Arato y del *Timeo* de Platón), obras de geometría y de astronomía (las de Varrón, Nigidio Fígulo o César) [12], a todas luces en esta época se trata de comprender el mundo más allá de las murallas de la ciudad. Cicerón va a repetir, siguiendo a Aristóteles, que lo propio del hombre es la búsqueda de la verdad y que la sabiduría tiende a definirse, no como la prudencia que había sido antaño la virtud práctica por excelencia, sino como conocimiento de las cosas divinas y humanas *y de sus causas*, es decir, del mundo físico y de las leyes que lo gobiernan [13].

Un testimonio de esta curiosidad por el mundo natural es también el aumento de las formas más irracionales, la astrología o la magia, saberes que pretenden desenmascarar los secretos de la naturaleza, con el convencimiento de que es el momento de revelarlo todo, de desvelar todo. Es necesario a este respecto detenerse en Nigidio Fígulo, neopitagórico: astronomía, física, filología, historia natural, moral, teología, él escribía sobre cualquier cosa. Cicerón lo describe como un espíritu formado en el conjunto de las disciplinas dignas de un hombre libre. Pero se aprecia claramente qué lo separa de sus contemporáneos: Nigidio se dejó seducir por las prácticas ocultas, atraído por el lado místico del pitagorismo y persuadido de poder descifrar la realidad del mundo. Cicerón, como buen académico, pensaba que

eso no era posible y criticaba a todos los *physici*, que llevaban demasiado lejos sus investigaciones y sus afirmaciones. Símbolo de la época, Nigidio, que con sus amigos pitagóricos (Vatinio y Apio Claudio) se dedicaba a la necromancia, se vio envuelto en un proceso de impiedad por prácticas sacrílegas y terminó sus días en el exilio [14].

La élite sentía curiosidad por la naturaleza de un modo diferente y finalmente no se dejó llevar por ese espíritu de investigación y de especulación. En *De re publica*, Lelio calificaba las ciencias de simple «acicate para el espíritu de los jóvenes» e invitaba a un conocimiento de las cosas más importantes (*maiora*), aquellas que afectaban a la política [15]. De este modo, de la curiosidad científica no queda a fin de cuentas más que un juego del espíritu, un estudio teórico o simplemente una visión fascinada: Escipión Emiliano tiene conocimiento del destino reservado en el más allá a los grandes hombres a través de un sueño, reminiscencia del prólogo de los *Annales* de Enio. ¿Puede el hombre descubrir los secretos del mundo o se detiene en los límites de su propio pensamiento, de su propia imaginación? La ciencia y la filosofía romanas no parecen buscar certezas: son «ejercicios de admiración». Sólo Lucrecio transmite con confianza las revelaciones de Epicuro; pero se trata de una verdad establecida de una vez para siempre —de un dogma.

El corolario de todas estas elecciones y reservas con respecto a la ciencia es la primacía concedida al hombre: el hombre es en Roma «la medida de todas las cosas». Esta «antroponomía» que Cicerón inscribe en el orden natural y moral, manifiesta en principio el lugar primordial que se concedía a la institución, a la ciudad. También Varrón trata las cosas humanas antes que las divinas, y estas últimas desde el punto de vista de la organización social; del mismo modo, no busca el origen absoluto del mundo o de la lengua, sino el de Roma y el de la lengua latina: el *principium*, el origen accesible, está en la historia. ¿Diremos entonces que en esta época no se creó ni una verdadera filoso-

fía, ni una verdadera ciencia? Educados en la cultura griega, los romanos seguramente renunciaron a la sabiduría y determinaron *voluntariamente* los límites de la validez de la filosofía y de la ciencia, estableciendo como única exigencia una nueva apropiación de la tradición. Semejante elección tenía sus desventajas, pero poseía también originalidad, dado que favorecía el conocimiento histórico y social del hombre y la investigación sobre las instituciones y las tradiciones —el saber cívico.

No hay duda de que la desaparición de las certezas, la pérdida del sentido y la crisis del *mos* contribuyeron a alejar de la naturaleza el ímpetu filosófico. Al mismo tiempo que la actitud crítica y reflexiva nacía de la desunión y de la insatisfacción, que la curiosidad y la erudición se desarrollaban en medio del desorden, se hizo más importante salvar la memoria colectiva y reestructurar la ciudad que conocer el mundo. Esto podría explicar además por qué los romanos se interesaron menos por la investigación que por el sistema: el tema tan frecuente de la agrupación, en la forma cultural del libro o en la forma política del consenso, sugiere que la proliferación y la fragmentación se vinculaban a la inconclusión y la imperfección. En todos los casos existe antes la preocupación por ordenar la pluralidad y por encontrarle una unidad que por acceder a nuevas verdades; por clasificar la materia antes que por demostrar su naturaleza; se prefiere la creación de nuevas fórmulas a la elaboración de conceptos eficientes. Los géneros incluso, que a menudo aparecen bajo la forma de las Ideas platónicas, se reducen la mayoría de la veces a categorías en las que ordenar lo diverso. Del modelo científico, Cicerón y los demás con frecuencia no conservaron más que un aspecto: la idea de la clasificación. En el siglo XVIII, Vico sugería con razón que la espiritualidad de los antiguos se adecuaba al espíritu tópico más que a la demostración. Dicho de otro modo, para ellos la clasificación equivalía a la verdad [16].

Si bien esta explicación da cuenta de la ausencia de una «razón científica» entre los romanos, no permite, sin embargo, interpretar todas las ambigüedades del siglo. ¿Por qué, por ejemplo, Varrón o Cicerón, una vez que han descubierto la religión natural, se alejan rápidamente de ella? ¿Cómo se puede explicar este doble movimiento de descubrimiento y de ocultación? Agustín se burlaba de su falta de coraje intelectual y les reprochaba el no haberse atrevido a acabar con los dioses tradicionales —crítica excesiva viniendo de un pagano convertido al cristianismo—. Pero él veía con claridad una cuestión: la reflexión sobre la naturaleza no parecía haber servido más que para pensar mejor la ciudad, que, por otra parte, se mostraba capaz de crear un orden racional y autónomo. ¿Estaba Tertuliano en lo cierto, como Agustín, al pensar que los romanos no se preocupaban tanto de la verdad como de sus leyes? [17]. Para decirlo en una palabra: nos sorprende descubrir hasta qué punto esos romanos que presentamos como espíritus prácticos piensan de forma abstracta, cuando se vieron en la incapacidad de inscribir la razón práctica en los hechos.

Por influencia de la filosofía griega, por ejemplo, fomentaron la duda. ¿Se buscaba la verdad de las palabras? Si bien la etimología se concibe en principio como el método adecuado para restituir ésta en la medida en que restablece la correspondencia original entre una palabra y una cosa, la razón suspende rápidamente su juicio y declara que la verdad última es inalcanzable, esa que trasciende los niveles de explicación popular, gramatical o filosófica. Cuando surge un interés por el origen de la humanidad, se descubre que pertenece a una categoría de lo incognoscible, el *adèlon*, otra forma de manifestar la incapacidad de la razón humana para comprender aquello que precede la historia. La pasión por la verdad y la duda absoluta caracterizan la actitud científica y filosófica [18]. Cuando, por el contrario, se trata de solucionar las cuestiones de actualidad (la sintaxis latina o las instituciones), entonces la duda ya no existe: los romanos legislan. Poco importan las críticas de la Academia: se

las hace callar. Y de la humildad del pensamiento incapaz de remontar el tiempo, incapaz de conocer, se pasa a la seguridad de la decisión; la investigación cede ante la sistematización. A medida que se despliega el pensamiento, la razón pierde su «dinámica dialéctica» [19], como si cada vez recorriera un ciclo irreversible, el que lleva de la crítica a la certeza. Una evolución como ésta se aprecia, por ejemplo, en *De lingua latina*: los tres libros sobre la etimología están impregnados de espíritu crítico y de escepticismo, mientras que los últimos sobre la anomalía y la analogía proceden mediante afirmaciones; la elección misma de la analogía indica que Varrón ha tomado partido a favor de la certeza y de la existencia de normas universales y estables. Además Varrón no se decide finalmente a elegir y llega a un acuerdo entre la anomalía y la analogía, según una actitud que le es familiar, la de la síntesis.

Con el deseo de reconciliar, el pensamiento romano se torna a veces dogmático. A fuerza de buscar verdades desde la perspectiva del consenso entre sabios o entre ciudadanos, el proyecto científico se desvía ligeramente. El cuestionamiento se transforma en establecimiento de una verdad única e inalterable. Al final, no se deja de plantear cuestiones, pero se cree haberlas resuelto. Esta actitud se percibe claramente en *De philosophia*: partiendo de la constatación de la pluralidad de las filosofías, Varrón reduce todos los sistemas mediante un razonamiento simplificador a una filosofía original, la antigua Academia, «exenta de error y de duda» [20]. Parece seguir un procedimiento objetivo —demuestra en un primer momento cómo las sectas se multiplicaron y luego analiza sus errores— pero de hecho procede de manera dogmática; tratando de clarificar la historia de la filosofía, plantea la unidad de la verdad. Poco importa para nuestro propósito que en esto siga las lecciones de Antíoco, él *eligió* esta vía del consenso y de la unidad. De este modo se produce un cambio paradigmático: la pluralidad, que a veces es objeto de una verdadera investigación sociológica, no resulta ser más que un epifenómeno, tiene un carácter acciden-

tal, del mismo modo que las miles de palabras se reducen, remontando el curso de la historia mediante un método genealógico, a las formas primeras, los *verba primigenia* establecidos en el origen, y que los múltiples nombres de la divinidad, romano, caldeo o judío, conducen a un único ser divino.

Las conquistas de la abstracción

¿Se desarrolla en Roma la razón crítica únicamente en el discurso? ¿No será todo eso más que vana palabrería?, ¿algo parecido a la *disputatio* escolástica que, más allá de la variedad de los discursos, busca la unidad del texto y culmina con la *determinatio* que se deja en manos del maestro —en este caso de la tradición —? Cicerón parece tener esta costumbre. En *De legibus*, el descubrimiento del derecho natural finaliza con un elogio a la constitución romana mediante una reconciliación de la Razón y de la Historia. Pero el final de *De natura deorum* aporta algunos matices. Después de hacer hablar a Cota, el académico crítico, al que él ha concedido el mejor papel, en contra del epicúreo Veleyo y del estoico Balbo, defensor de la tradición romana, Cicerón concluye con una apunte algo sibilino: «Nos marchamos, Veleyo, pensando que era más verdadero el discurso de Cota, mientras que *yo* creía que el de Balbo se acercaba más a una semejanza de verdad». Podemos ver aquí simplemente una influencia de la nueva Academia: dado que la razón es incapaz de descubrir la verdad, parece decir Cicerón, será mejor atenerse a la tradición, es decir, a lo probable. En realidad, esta breve frase dice mucho más: afirma que la tradición no es la verdad (tampoco lo es el dogma estoico) [21]. Esto prueba que, a la vez que se confirma la elección de los antiguos, la discusión ha modificado el estatuto del pasado y ha instaurado una distancia crítica. Con ello Cicerón pone de manifiesto algo fundamental: la separación de la conciencia y de la tradición, del hombre y

del ciudadano. Si bien para un romano, el ser humano se realiza en la vida social, la autonomía sólo atañe a la vida interior, a la esfera intelectual. Se explica así que uno pueda adherirse a una filosofía subversiva, e ignorarla cuando la política o el derecho estén en juego; o incluso reconocer que la igualdad de todos los hombres está inscrita en el orden natural, y seguir el derecho civil, que impone divisiones, jerarquías y dependencias. En compensación, podemos ensalzar la filantropía realmente sentida que surge de esta nueva conciencia humanista: incluso con los esclavos hay que ser justo, dirá Cicerón, quien no pensó jamás, como es el caso de toda la Antigüedad, incluido el cristianismo, en la abolición de la esclavitud [22]. Como post-kantianos, podemos valorar negativamente semejantes contradicciones, ver en ellas una incapacidad para pasar de la teoría a la práctica. Podemos igualmente estimar el progreso que representa —la aparición de un espacio privado, la conciencia, que puede escapar del peso de la sociedad—. Esto no es poco. Entre hombres de una misma cultura y de unas mismas inclinaciones, se instaura un solidaridad nueva, capaz de rivalizar con las solidaridades familiares e incluso con las políticas, una verdadera sociedad de diálogo que discurre en los libros [23]. En los períodos de crisis, bajo la tiranía de César, por ejemplo, esta sociedad cultural aparece como un lugar de libertad y de resistencia, un modo de pensar la política y de hablar de ella sin estar presente, de formular lo que en un lugar público se debería pensar en secreto, de conciliar impotencia y dignidad. A partir de ese momento, el mundo del pensamiento se convierte, para la élite, en una alternativa posible. La cultura puede alejarse de la política —o ponerse a su servicio.

Así pues, la razón ha horadado en cierto modo un espacio interior sin derrumbar el orden social, creando una separación entre el espíritu y la ciudad, cuando lo que quería era asociar el uno a la otra. ¿Hay que ver en ello una de sus limitaciones y considerar que esta «impotencia» es uno de los paradigmas de una época tan marcada por el espíritu de conquista (militar e

intelectual), es decir, por el dilema fundamental entre una increíble aspiración por ampliar las fronteras de lo conocido y de lo pensable y una «obsesión por los confines», impuesta por la imagen de la ciudad? Esto supondría infravalorar la dinámica poderosamente innovadora que contiene esta oposición.

Es importante tener en cuenta la apertura que supone, no tanto desde el punto de vista de las ideas como desde el de las *formas* de las interrogaciones, de su aspecto *ilustrado*. No nos pasa inadvertido, ciertamente, el riesgo que representa la manipulación de una palabra como ésta, ni subestimamos el anacronismo que amenaza a la idea de Ilustración aplicada a la Antigüedad. Y no obstante, es esto precisamente lo que vemos en una época en la que una élite comienza a decir en voz alta y a escribir que no se deja engañar, que puede sobrevivir sin falsas apariencias, someter a la razón incluso lo irracional, liberarse de los prejuicios, de lo arbitrario y de las supersticiones, que puede crear una sociabilidad sobre valores racionales y universales. Y es posiblemente en esta proclamación, testimonio de una verdadera revolución intelectual, donde reside el mayor cambio, en el reconocimiento y en la exploración de las rupturas que produce. Según estos descubrimientos se elaborará una filosofía política, un código de comportamiento con respecto a los provinciales, una parte del derecho y el calendario cívico: se contruyeron también consciente y lúcidamente la unidad y la indentidad romanas.

Por lo que respecta a la unidad, una cuestión de gran importancia en el siglo I, cuando Roma concedió la ciudadanía a todos los itálicos, el reto era análogo en cierto modo al del saber: ¿cómo reunir la diversidad, establecer un vínculo entre ciudadanos tan diferentes? En cuanto a la identidad, la dificultad era mayor: los romanos se decían descendientes de los troyanos, pero reconocían lo que habían tomado prestado de todos los pueblos que habían entrado en contacto con ellos, y especialmente de los griegos. ¿Qué era entonces Roma, si era todo el

mundo? Cicerón, Varrón, Salustio y Tito Livio entre otros dieron la misma respuesta a esta pregunta: retomando las viejas tradiciones, elaboran un relato coherente de los orígenes en el que afirman que la nación romana se había forjado por la mezcla de las razas y de las culturas, por la agrupación de hombres de todas las procedencias; que el único vínculo objetivo entre todos estos hombres había sido el derecho, es decir, la ciudadanía, independientemente del origen étnico o geográfico e incluso de la lengua. Querían decir que la *civitas romana* es un «espacio», concreto (una ciudad) o abstracto (una *patria communis*), donde convergen múltiples culturas —una especie de *genus*, en el que coexisten las diferencias de cada uno—. ¿No era esto lo que Cicerón explicaba a los itálicos mediante la teoría de las dos patrias? Designaba así de forma explícita el orden romano como un *orden* jurídico, que se superponía a las diversas *historias* itálicas, sin destruirlas. De este modo situaba la romanidad del lado de la abstracción y del lado de la forma.

Un discurso como este, anclado en parte en la práctica (ni la extensión de la ciudadanía, ni siquiera la formación del imperio, se acompañaron de una política sistemática de asimilación), imponía el modelo de un *universalismo concreto*, construido sobre la pluralidad y cuya unidad podía ser reformada indefinidamente, al ser abstracta. Se comprende así que pudiera dar origen a una visión casi mesiánica de la Historia, en la que Roma, *civitas universa*, abierta a todos como punto de encuentro, se mostraba capaz de reconstruir la unidad original del género humano. Esta utopía estaba, sin duda, muy alejada, esta vez, de las realidades del imperialismo y de la esclavitud. Y sin embargo, esta visión, ni maquiavélica ni cínica, no era sino el resultado de una exploración intelectual y especulativa de las ideas de humanidad, derecho natural y ciudadanía; ya que si hay un lugar en el que la expansión es infinita, éste es el campo libre que la teoría abre y descubre. En este despliege sin límites, el pensamiento tiende, en resumidas cuentas, a volver al origen, a fundar en la razón ese gesto original por el que, según cuenta Plutarco, cada ex-

tranjero había llenado con una porción de su tierra el ombligo del mundo —esta fosa circular, en el centro de la ciudad, que se llamaba *mundus*, porque se asemajaba al universo, formando como un mundo, un mundo común, Roma.

Notas al pie

[1] Conocemos a dos especialistas en derecho de adjudicaciones, Cascelio y Furio (Cic., *Pro Balb.* 45). Del mismo modo, a diferencia de Sex. Elio, al que se podía consultar sobre cualquier tema, el jurista Aquilio Galo se negaba a dar consejos que no fueran jurídicos (*Top.* 51). Entre los juristas que rechazaban la carrera política, el caso de Ofilio y de Labeón, que señala Pomponio (*D.* I. 2. 2. 44; 47), han sido bien estudiados (cfr. en último lugar, M. Bretone, *Tecniche e ideologie dei giuristi romani*, Bari, 1982[1971], pp. 160 y ss.). Podemos citar además el caso de Aulo Cascelio, del que Pomponio decía que rechazó el consulado que le ofrecía Augusto (*Lib. ench.* 45; sobre su independencia de espíritu, cfr. también Val. Max., VI, 2, 12). Acerca de la prosopografía de los juristas, se puede consultar W. Kunkel, *idem*.

[2] Por orden, *De orat.* III, 23, 86-89; III, 132; *Acad.* II (*Luc.*) 2, 5-7; sobre la cadena de las artes, sucesivamente, *De orat.* III, 23, 88; 33, 136; cfr. *Pro Arch.* 2: «todas las artes que contribuyen a la cultura general del hombre (*humanitas*) tienen una especie de vínculo común y se mantienen enlazadas entre sí como por una especie de parentesco». Cicerón toma esta idea de Platón: «también es cierta aquella frase de Platón… que todo el fundamento teórico de las artes liberales y propias del hombre están unidas en cierto modo por un vínculo único» (*omnem doctrinam harum ingenuarum et humanarum artium uno quodam societatis vinculo contineri*) (*de orat.* III, 6, 21); Platon, *Rep.* 537c: la buena educación supone enseñar «una visión sinóptica de las afinidades de los estudios entre sí y de la naturaleza de lo que es». Vitr., *De arch.* I, 1, 12 (cfr. también I, 1, 11: *omnes disciplinas inter se coniunctionem rerum et communicationem habere*); cfr. Quint., *I.O.* I, 10, 8, donde cada miembro desempeña un papel (encontramos la misma idea más tarde en Agustín: cfr. I. Hadot, *idem*, p. 169).

[3] Cic., *De rep.* I, 2, 2; V, 3, 4; cfr. Caton, en *ORF*, 8, 197.

[4] Sucesivamente, *De rep.* I, 22, 35 (*artifex*); I, 6, 11 (la teoría de los Estados); V, 3, 5 (los demás conocimientos); la parte práctica: *De leg.* III, 41 (cfr. Sal., *Ad Caes.* II, 1, 1-2; *Iug.* 85; cfr. C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, París, 1988, pp. 134-135); *De rep.* III, 3, 4; I, 6, 11 (*scientia*); sobre el conocimiento del sabio: *De rep.* I, 6, 11.

[5] Sobre las *Disciplinae*, toda la historiografía sigue a F. Ritschl, *idem*, pp. 352 y ss. (de F. Della Corte, *Varrone, il terzo grand lume romano*, Florencia, 1954[1970] a A. Traglia, *idem*); en contra de esta tradición, cfr. I. Hadot (*idem*, pp. 158-159), a la que seguimos. Sobre los diferentes libros, las fuentes son sucesivamente Vitr., *De arch.* VII, *praef.* 14; Gelio, *N.A.* X, 1, 6: «Estas son las palabras de Marco Varrón, tomadas del quinto libro de las *Disciplinas*: una cosa es ser designado pretor *quarto*, y otra *quartum*…». Según F. Ritschl, se trataría de un volumen sobre los nombres; para I. Hadot, de un tratado de gramática.

[6] Colum., *De agr.* I, *praef.* 4; sobre Celso y los *Sextii,* cfr. Quint., *I.O.* X, 1, 23; XII, 11, 24 (ver también I. Lana, *idem*, pp. 180 y ss., quien destaca la escuela de los *Sextii*, desvinculados de la vida política y dedicados al conocimiento científico). Sobre la filiación ciceroniana, cfr. Colum., *R.R.* I, *praef.*: «como dice M. Tulio en su tratado sobre el orador…».

[7] Sobre los sofistas: *De orat.* III, 32, 127; sobre el programa de Cicerón: *Part. orat.* 80: «Hay algunos otros hábitos del ánimo como pre-cultivados y preparados para la virtud mediante correctos estudios y artes (*rectis studiis et artibus*), como en las cosas personales el estudio de las letras, como los de los números y de los sonidos, las medidas, las constelaciones, los caballos, la caza, las armas…». Así pues, la cuestión de la propedéutica se debatía entre los epicúreos, quienes, volviendo a su desprecio por la *paideia* en nombre de la necesidad de filosofar, se preguntaban con Filodemo si la cultura (retórica, música y poesía) era obligatoria para conseguir la felicidad. La *syntaxis philosophôn* de este último desempeñaba sin duda el papel de iniciación cultural. Sobre la inutilidad de la cultura liberal, cfr. Epic., *Carta a Heródoto* 76-82; sobre Filodemo, cfr. M. Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicureisme romain*, París, 1987, p. 41; A. Tepedino Guerra, «Filosofia e società a Roma», en *CronErc*, 21, 1991, pp. 125-132; D. N. Sedley, *idem*, pp. 97-119.

[8] *Ad Luc.* 88, 18. Antes, Cic., *Part. orat.* 80; *De rep.* V, 3, 4 y ss.; *Orat.* 118-120. Es cierto que de una obra a otra el estado de estas listas no es el mismo, pero el hecho de que la referencia varíe parece indicar la inestabilidad de la noción de artes liberales.

[9] Edición de Edelstein y Kidd de Posidonio, fr. 91, comentario: cfr. Sen., *Ad Luc.* 90: Posidonio distinguía cuatro tipos de artes: *artes vulgares et sordides* (artesanado); *ludicrae* (que buscaban el placer); *pueriles* (estas son las artes liberales de los romanos y las encíclicas de los griegos, es decir, las artes que se basaban en el razona-

miento, como la geometría, la astronomía, la medicina o la gramática); y por último el que, según él, era el único arte liberal, el que conduce a la virtud, la filosofía. Cfr. también I. G. Kidd, «Posidonius and Logic», en *Les Stoïciens et leur logique*, París, 1978, pp. 273-284; «Philosophy and Science in Posidonius», en *A&A*, 24, 1978, pp. 7-15; «Posidonius as Philosopher-Historian», en *Philosophia Togata*, M. Griffin y J. Barnes eds., Oxford, 1988, p. 40; I. Hadot, *idem*, pp. 270 y ss.

[10] Sen., *Ad Luc.* 88, 10 y ss.; Cic., *Tusc.* IV, 2, 5; cfr. Max Scheler, *L'Homme du resentiment*, trad. fr., París, Gallimard, col. «Idées», 1970[1912], p. 65.

[11] Cic., *De rep.* I, 17, 26-19, 32. Cfr. también *De orat.* III, 87: Escipión pasaba sus días con Panecio. Sobre Sulpicio Galo: Cic., *Brut.* 78; Liv., XLIV, 37, 5; Plinio, *N.H.* II, 83. La mayoría de las obras consagradas a la helenización de Roma descuidan por completo el aspecto científico. La recepción artística y literaria, en cambio, se ha estudiado bien: cfr. P. Grimal, *Le Siècle des Scipions. Rome et l'hellénisme au temps des guerres puniques*, París, 1993[1953]; G. Garbarino, *idem*; E. S. Gruen, *The Hellenistic World and the Coming of Rome*, I, Berkeley, 1984, pp. 250 y ss.; J.-L. Ferrary, *Philhellénisme et impérialisme*, Roma, 1988. Sobre Enio, cfr. Lucr., *De rer. nat.* I, 111 y ss., y U. Todini, *L'Altro Omero*, Salerno, 1992, pp. 53 y ss.

[12] Sobre Egnacio, Macr., *Sat.* VI, 5, 2. Cfr. E. Rawson, *Intellectual Life of the Roman Republic*, Oxford, 1985, p. 283; sobre Salustio, Cic., *Q. fr.* II, 9, 3: ¿se trata del historiador o de Cn. Salustio, amigo de Cicerón, quien le aconsejó modificar el plan de su *De republica* (*Q. fr.* III, 5, 1)? Sobre la obra de César, Macr., *Sat.* I, 16, 39, y Plinio, *index* del libro XVIII.

[13] *De off.* II, 2, 5; sobre la salida más allá de las murallas, cfr., Cic., *De leg.* I, 23, 61; Lucr., *De rer. nat.* I, 963.

[14] Sobre los saberes ocultos, cfr. R. P. Festugière, *idem*; cfr. también F. Adorno, *Storia della filosofia antica*, II, 1983[1965], pp. 62 y ss. Sobre Nigidio, Cic., *Timeo* 1. Algunas fuentes le denominan «mago»: Apul., *Apol.* 42, 7; *GRF*, p. 158, 3. Fue exiliado en tanto que pompeyano: F. Della Corte (*La Filologia latina delle origini a Varrone*, Turín, 1937, p. 87, n. 1) sugiere que sus actividades secretas tuvieron también algo que ver en ello. Sobre la crítica ciceroniana a los *physici*, *Timeo* 1. Sobre la necromancia, Cic., *In Vat.* 14.

[15] Sobre Lelio, *De rep.* I, 18, 30.

[16] Sobre Vico, ver T. Viehwegh, *Topica e giurisprudenza*, Milán, 1962[1953], sobre todo cap. 7; en este mismo sentido, M. Bretone, *Storia del diritto romano*, Roma-Bari,

1987, p. 303.

[17] Aug., *Civ. Dei* VII, 17; Tertul., *Apol.* I, 1.

[18] Varr., *L.L.* edición de Goetz y Schoell, fr. 130, p. 238; *verbum dictum est quasi a verum boando, hoc est verum sonando*: «La palabra *verbum* viene de hacer resonar la verdad», escribe Varrón. Cfr. J. Collart ed., *Varron, grammaire antique et stylistique*, París, 1978, pp. 196 y ss.; sobre los cuatro niveles de verdad, cfr. *L.L.* V, 7-8 (cfr. cap. 3, n. 94). Encontramos la misma idea en *L.L.* VII, 1-2. Sobre el *adèlon*, Varr., ap. Censor., *D.n.* 21, 1.

[19] La expresión es de F. Della Corte, *Varrone, il terzo grand lume romano*, Florencia, 1970[1954], p. 183 (al que seguimos aquí).

[20] Aug., *Civ. Dei* XIX, 1.

[21] Cfr. C. Lévy, *Cicero academicus*, Roma, 1992, pp. 73 y ss, quien señala con razón que Cicerón reduce de este modo las pretensiones dogmáticas de los estoicos.

[22] *De leg.* I, 29: «Nada hay tan semejante, tan igual, a otra cosa como todos los hombres entre nosotros mismos». Ulpiano retomará esta teoría que se encuentra también al comienzo del *Digesto* (cfr. Y. Thomas, «*Imago naturae*. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome», en *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne*, Roma, 1991, pp. 201-227); sobre la filantropía, *De off.* I, 13, 41.

[23] Por ejemplo, Cic., Verr. IV, 37, 81: «este parentesco de afanes y cualidades es, quizá, no menos estrecho que ese de sangre y de nombre con el que os complacéis ». Cfr. también, *De fin.* III, 2, 6; *Phil.* VII, 2, 6; *Q. fr.* III, 4; *Fam.* I, 7, 9; III, 5, 4; IV,3-4.

ÍNDICE

PRÓLOGO 10

Capítulo I. CRISIS Y CUESTIONAMIENTO 23

La teoría de los dos desórdenes 25

LA CRISIS DE LA TRADICIÓN 29

La costumbre de los antepasados: intento de definición 29

En busca de la precisión: tradición y legislación 33

Conflicto de costumbres y crisis del lenguaje 36

LA CONCIENCIA Y EL TIEMPO 40

El olvido del saber tradicional 41

Moral y política: el discurso de Salustio 42

El fracaso de la tradición: el recurso a la filosofía 46

RUPTURAS E INNOVACIONES 49

«Tempus fugit»: fugacidad y juventud 50

Antiguos y modernos 53

El fin del mundo 55

Los últimos romanos 57

Capítulo 2 LA APERTURA AL MUNDO: EL SURGIMIENTO DE LA CURIOSIDAD 77

CONQUISTAS Y CONTACTO ENTRE PUEBLOS 79

Los extranjeros en Roma 79

Romanos e itálicos en el mundo 82

LA CURIOSIDAD POR LOS OTROS 84

Geografía y etnografía 85

Descubrir el mundo en Roma 87

Los archivos de la conquista 89

La historia de los otros 98
La lengua de los otros 106
Las traducciones 109
LAS CONSECUENCIAS DE LA APERTURA 115
La expansión del imperio y la crisis de identidad 118
Capítulo 3 DEL DESCONCIERTO A LA ERUDICIÓN 151
El espíritu anticuario 152
Antigüedad, historia y derecho 153
La difusión de la escritura 155
Primera parte: el texto de la tradición 161
LA RECOPILACIÓN DE LAS TRADICIONES 161
La transcripción de las costumbres 162
De la oralidad a la escritura. 162
La compilación de las costumbres institucionales 165
Reunir los documentos existentes 168
La idea de «monumentum»; 169
El documento material; 171
La topografía romana 172
El espíritu de una época 175
Bibliotecas, museos y centralización; 177
Codificación y archivística 179
EL ESTABLECIMIENTO DEL TEXTO: LA BÚSQUEDA DE LA PRECISIÓN 181
El archivo administrativo 181
Historia y escritura 185
El problema de los orígenes de Roma 186
La cronología 188
El calendario romano 192

LA INTERPRETACIÓN DE LA TRADICIÓN 195
Una larga tradición de exégesis: juristas y gramáticos 195
La interpretación anticuaria 198
Segunda parte: reflexiones sobre el tiempo 201
EL TIEMPO DEL ANTICUARIO 201
Rememoración y amnesia 201
De la «auctoritas» a la «curiositas», una nueva relación con la tradición 203
El pasado griego de Roma 205
EL TIEMPO DEL PODER: «LA INVENCIÓN DE LA TRADICIÓN» 208
Capítulo 4. LA EXPERIENCIA DEL PENSAMIENTO 257
EL DESCUBRIMIENTO DEL DERECHO NATURAL: UNA RESPUESTA A TRES URGENCIAS 261
La recta Razón 262
Tres urgencias: validez de los principios, duración y verdad 265
El libre-pensar: la razón como juez único 271
OPINIÓN Y VERDAD 273
Críticas a la superstición y a la adivinación 273
Crítica a una forma de creencia; 275
Crítica al estoicismo 277
Discursos y teologías 280
Los límites de la crítica 283
LA CRÍTICA A LA AUTORIDAD 286
El rechazo al dogmatismo religioso 286
La crítica a la autoridad de los juristas 288
El arte de argumentar 291
Dialéctica y libertad 295

EL DEBATE Y EL DIÁLOGO 300
La controversia filosófica 302
La política en cuestión y la libertad de palabra 305
La claridad del debate: el arte de escribir 307
RENDIR CUENTAS: TRANSPARENCIA Y RESPONSABILIDAD 310
La responsabilidad individual 311
La autonomía de la voluntad 315
La expresión del sentimiento personal 320
Capítulo 5 EL DISCURSO DEL MÉTODO O EL ESPÍRITU DE LAS FORMAS 349
LA CUESTIÓN DEL ORDEN: PENSAR Y CLASIFICAR 351
La «dispositio» y la «compositio» 354
La «distributio» o el orden de la materia 357
El arte y la rapidez 359
LOS MÉTODOS DE LA CLASIFICACIÓN 364
Los modelos de Craso 365
El género, las especies y la definición 369
La clasificación 373
La denominación 377
LOS PROGRESOS DE LA ABSTRACCIÓN 380
Taxonomía y política 382
El orden lógico y el ideal comunitario 388
Capítulo 6 LA CONSTRUCCIÓN DEL UNIVERSO ROMANO 413
SOBRE LA PLURALIDAD: EL EXTRANJERO EN SÍ MISMO 414
Los relatos sobre el origen 414

La leyenda troyana; 415
Rómulo y Remo 419
La especificidad romana: la mezcla de los pueblos 420
La mezcla de las razas; 422
Antigüedad o secundaridad; 424
El rapto de las sabinas: la cuestión de la consanguineidad 427
El síndrome de la fuente 432
Préstamos e imitación; 432
El origen de la lengua latina 434
Imperialismo y universalismo: algunas aclaraciones 439
Discursos y realidades; 440
Controversias ideológicas 445
EL MUNDO ES ROMA O EL UNIVERSALISMO CONCRETO 448
El vínculo del derecho 449
La unidad del género humano 455
Conclusión. TERRITORIOS DE LA RAZÓN 485
Espíritu de precisión y promoción de la teoría 487
Los enigmas de la razón 492
Las conquistas de la abstracción 499

Creative Commons

Esta obra se encuentra disponible en Acceso Abierto
para copiarse, distribuirse y transmitirse con propósitos no
comerciales. Todas las formas de reproducción, adaptación y/o
traducción por medios mecánicos o electrónicos deberán indicar
como fuente de origen a la obra y su(s) autor(es).